C. XI 105-6.

H. Israel. o. 3. H. p. sp. o.

KENÁAN.

Volks- und Religionsgeschichte Israel's

Von

Cäsar von Lengerke,

Dr. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor an der Albertus-Universität zu Königsberg.

Erster Theil.

Kenáan. Volks- und Religionsgeschichte bis zum Tode des Josua.

Königsberg.

Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

1844.

Kenaan.

Volks- und Religionsgeschichte Israel's

von

Cäsar von Lengerke,
Dr. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor an der Albertus-Universität zu Königsberg.

Erster Theil.

Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte bis zum Tode des Josua.

Königsberg.
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.
1844.

Den Mitgliedern

der hochlöblichen

philosophischen Fakultät

der

Universität zu Königsberg

bei

seinem amtlichen Eintritt in dieselbe

verehrungsvoll

zugeeignet

vom Verfasser.

Vorwort.

Der Verfasser stellte sich die Aufgabe, in ungeschmückter Darstellung die Thatsachen der äusseren und inneren Volksgeschichte Israel's kritisch festzustellen und die Entwickelung des politischen Lebens, seiner Cultur (soviel davon erkennbar ist) und des religiösen Bewusstseins dieses alten und merkwürdigen Volkes darzulegen. Mit jedem grossen Schritt in dem äussern Geschichtverlaufe dieses Volkes entwickelte sich jederzeit sein religiöses Bewusstsein weiter und

es ist unmöglich, hier die Geschichte des äussern und innerlichen Volkslebens voneinander zu trennen, will man anders die Geschichte Israel's ihrer eigentlichen Bedeutung nach und vollständig beschreiben. Allerdings ist dabei der Fehler zu vermeiden, sich einseitig etwa der innerlichen Seite dieser Geschichte zuzuwenden und man hat kein Recht auf die alten Geschichtschreiber dieses Volkes selbst sich zu berufen, welche allerdings fast insgesammt einen praktischen und erbaulichen Standpunkt behaupteten, denn ihre Einseitigkeit ward durch die Forderung der Zeitverhältnisse selbst bedingt und zum Vorwurf ist sie ihnen schon deshalb nicht anzurechnen, weil die israelitische Geschichtschreibung selbst zur Zeit ihrer weitesten Entwickelung nie zur wissenschaftlichen Gestalt gediehen ist, daher es denn aber auch leider geschehen konnte, dass jene Schriftsteller uns einen guten Theil nicht unbeträchtlicher geschichtlicher Thatsachen vorenthalten konnten, wie sich dies noch sehr deutlich erkennen lässt.

Soweit es mit dem Hauptzweck in den gegebnen Grenzen vereinbar war, wurden Erläuterungen aus der übrigen Alterthumswissenschaft beigebracht und im Ganzen hat diese Schrift zugleich die Eigenthümlichkeit einer stetsbegleitenden Auslegung der Geschichtbücher des alten Bundes gewonnen. Wegen der Ausführlichkeit der zweiten Abhandlung über das Land Kenáan, die ihm unter den Händen angewachsen ist, glaubt der Verfasser Entschuldigung einlegen zu müssen, doch kann die wohl erreichte Genauigkeit und Vollständigkeit in der Zusammenstellung des Einzelnen (daher auch nicht selten im Vorfolge der Geschichte selbst auf sie verwiesen werden konnte), den weitern Umfang des von ihr eingenommenen Raumes rechtfertigen. Uebrigens möchten die beiden ersten Abhandlungen, welche die Vorgeschichte Israel's einleiten, als Voraussetzungen künftig zu veröffentlichender Untersuchungen über das Familien- und Volksleben Israel's angesehen sein.

Streit wider entgegenstehende Meinungen wurde nicht gescheut, aber dann nur durfte man

darauf eingehen, wenn er der Untersuchung selbst wirksam fruchtete, und der Neigung dazu nur insoweit nachgegeben werden, als der Faden der Entwickelung dadurch nicht abgerissen wurde. Selbst gewisse Gegnernamen wurden dann gern verschwiegen, um den Ton der Mässigung überall desto eher möglich zu machen.

Königsberg, im Januar 1844.

Inhalt.

Einleitung.

1. Sage und Mythus.

2. Alter der hebräischen Schrift und Geschichtschreibung.

3. Uebersichtliche Betrachtung der kanonischen und apokryphischen Geschichtschreibung und Geschichtbücher.

4. Uebersicht anderer Geschichtquellen und Hülfsmittel.

5. Kritik der einzelnen kanonischen Geschichtbücher.

I. Pentateuch und Josua.

		Seite.
I.	Ansicht der Israeliten vom Weltgebäude	1
II.	Das Land Kenáan	25
III.	Die Bewohner des Landes	178
IV.	Einwanderung der Hebräer in Kenáan und Zeit der Erzväter	208
V.	Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, Auszug und Wanderung bis zur Ankunft am Choreb . .	367
VI.	Gründung der Gemeinde am Sinai	451
VII.	Israel in den moabitischen Gefilden	558
VIII.	Eroberung und Vertheilung Kenáan's	611

Einleitung.

1. Sage und Mythus.

Lange bevor die Schrift bei den Israeliten in Anwendung kommen konnte, bewahrte das Gedächtniss und der empfängliche Sinn des Volkes die sparsamen, lückenhaften und unzusammenhängenden Erinnerungen, die in ihrer schwankenden Gestalt, näher oder ferner dem geschichtlichen Boden, das Gepräge der Sage trug n. Nur wenige derselben mochten vom Gedächtniss allein getragen werden, z. B. die entschiedene Erinnerung an die Anfänge des Volks (S. 211.); andere im Gedächtniss festzuhalten, dazu waren Mittel, wenn auch nur wenige, vorhanden. Dazu diente a) ein Denkmal (שֵׁם, יָד) der Vorzeit, nämlich Bäume, konische Säulen, Denksteine und Altäre. Solche Denkmäler lassen sich schon aus der Zeit der Erzväter voraussetzen (vgl. S. 231 f.), wie sie denn auch in der mosaischen und nachmosaischen Zeit noch vorkommen. [1]) b) Kurze Sprüche und Lieder bewahrten das Andenken an die alte Zeit und wir ersehen aus 2 Sam. 1, 18., dass man schon frühe anfing, die Jugend die Heldengesänge der Vorzeit zu lehren. Schon ein kurzer Spruch, wie Gen. 21, 7. (S. 281.), kann wirklich aus der Zeit der Erzväter stammen, er ist kurz und

1) Exod. 17, 15. Jos. c. 22. und 24. Richt. 6, 24 f. 21, 1 f. 1 Sam. 7, 12. vgl. 4, 1. 7, 17. 2 Sam. 8, 13. 18, 18. 24, 18 f. Man kann auch an den Sarkophag des Riesenkönigs 'Og Dt. 3, 11. erinnern. S. 181.

auch wohl lückenhaft, wie es sich bei dem Ueberbleibsel aus einer Zeit erwarten lässt, aus welcher nur das Gedächtniss ihn bewahren konnte. [1]) c) Sprüchwörter, die sich im Volke erhalten hatten, spielten oft auf eine einzelne Begebenheit an und bewahrten diese treu dem Gedächtniss; mitunter werden sie auch namentlich gemacht, wie Gen. 10, 9. 1 Sam. 10, 11., aber im Laufe der Zeit auch schon auf verschiedene Begebenheiten bezogen und verschieden erklärt. Vgl. 1 Sam. a. a. O. und 19, 24. Auch Gen. 15, 2. hätte das Sprüchwort, wäre der Text in Ordnung (S. 221. Anm. 3.), Grund in einer alten Geschichte. [2]) d) In späterer Zeit, als man einigen Naturfesten, dem Passa und dem Hüttenfeste eine geschichtliche Beziehung gegeben hatte, wurde die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, wie ihn die Sage schilderte, besonders rege erhalten (S. 423. 449.). Ein gleiches Bewandniss hat es mit dem späten Phurimfeste. e) Orts- und Personennamen riefen den Ursprung und die Geschichte einzelner Orte, Völker und Helden dem Gedächtniss zurück. Solche Erinnerungen knüpften sich z. B. an die Namen Isaaq, Jaqob, Esau, Moab, ʻAmmon, aber weil ihre eigentliche Bedeutung schon unverständlich geworden war, so ist die Deutung einzelner Namen oft sehr vielfach (z. B. bei'm Namen Isaaq, S. 289.), oder nicht mehr der Geschichte getreu, z. B. Gilgal, Jos. c. 5. (S. 625.). Solche Deutungen von Ortsnamen finden sich zwar auch noch in den Erzählungen einer spätern Zeit (1 Sam. 7, 12. 2 Sam. 5, 20.), allein die Deutung eines Eigennamen's findet sich nach der mosaischen Periode (Ex. 2, 10. 22.) nur noch Richt. 6, 31. 32., so wie bei Ikabod (1 Sam. 4, 21.) und bei'm Namen Samuel, 1 Sam. 1, 20., vgl. 28., noch dazu in einer mehr alterthümlich gehaltenen Darstellung [3]). Genealogieen sind aber überhaupt recht eigentlich die Träger der Sage und Familiengeschichte. [4])

1) Andere Sprüche aus der Urzeit sind: Gen. 4, 23. 24. 27, 39. 40. Ex. 17, 16.

2) Andere Fälle s. noch bei Ewald Gesch. I. S. 22.

3) Ueber die Anspielungen auf einen Namen dem Schalle nach, wodurch die Erzählung in einige Verbindung mit dem Laute kommt, s. Ewald Composit. der Genes. S. 179 f.

4) Daher das fast nur im Pentateuch vorkommende תּוֹלְדוֹת vor einem Personennamen: Erzeugnisse oder Geburten d. i.

Als man in das Dunkel der Vorzeit zurückging, beschränkte man sich zuerst auf die eigenen Volkserinnerungen und schloss erst später bei erwachtem höherem Reflectionsgeist daran die Mythen über den Ursprung der Dinge (z. B. Gen. 1—2, 3.), denn indem die Sage aufstieg, um sich den Ursprung der Dinge zu erklären und das Göttliche verkörpert und wirkend in die Geschichte eingreifen liess, da hob der **Mythus** an, dessen Wesen recht eigentlich ein religiöses und immerdar eine Beziehung auf das numen präsens ist. Wo die letzten Erinnerungen der Sage aufhören, da beginnt jene rückwärts gewandte Weissagung, so die grosse Kluft von da bis zum Anfang der Dinge ausfüllend. Die Wahrheit des Mythus liegt im Gedanken, nicht in der Form, so dass er in seiner reinen Gestalt nie Geschichte enthalten kann. Die eigenthümliche Anschaulichkeit und Vollständigkeit des Mythus ist dichterische Individualisirung. Sind die Mythen fremdländischen Ursprungs (Gen. 2, 5. — c. 3. c. 4. 5. und 11, 1—9. 6, 1—4.), so haben die Hebräer sie nicht etwa schon auf ihren frühesten Wanderungen jenseits des Euphrath erhalten, sondern allen geschichtlichen Spuren nach erst durch die Vermittlung der Phönicier seit Salomo's Zeit.

Wir haben aber einen freiern und weiteren, auch älteren Mythen- und Sagenkreis vorauszusetzen, aus welchem auch zum Theil die veränderte Auffassung in der spätern Darstellung des sogenannten Ergänzers in der Genesis erst geflossen ist. In der ältesten Sammlung der Sprüche c. 10—22, 16. finden sich noch Bilder von dem **Quell des Lebens** (10, 11. 13, 14. 14. 27. 16, 22.) und vom **Baume des Lebens** (11, 30. 13, 12. 15, 4.), die so beschaffen sind, dass man deutlich ersieht, wie hier nicht die vorliegende Erzählung vom Paradiese beim Ergänzer Gen. c. 2. und 3., zum Grunde liege, sondern ein älterer gemeinsamer Sagenkreis vorauszusetzen sei, woraus unter anderen auch die späteren Darstellungen der Ge-

Nachkommen, dann **Genealogie**, aber auch **Familiengeschichte** Gen. 6, 9. 37, 2., niemals aber **allgemein: Geschichte überhaupt**. Steht es freilich vor einem Dinge oder Gegenstande (in dem Sinne von **Entstehung**, vgl. Gen. 2, 4.), so entspricht das Wort allerdings unserm deutschen **Ursprünge**, vgl. Cato's **Origines**, eine römische Geschichte. Vergl. **Ewald**, Compos. der Genesis. S. 130 f. **Tuch** zur Genes. S. 63.

nesis geflossen sind, denn das Bild ist kein zufälliges, sondern beruht auf einer überlieferten festen Anschauung eines Theiles des Alterthums. Wenn aber später das eine Bild Spr. 3, 18., das andere Ps. 36, 10. wiederholt ist, so ist das ohne Zweifel Nachahmung jener älteren Stellen. Ferner weiss der Prophet Hosea 11, 8. nichts von der Unthat zu Sodôm und Gomorrha, wie der Ergänzer (Gen. 13, 13. c. 18.), sondern (9, 9. 10, 9.) nur von der zu Gibea', die dem Ergänzer bei seiner Schilderung erst zum Vorbilde diente (S. 278 f.). Sagen über Jaqob, etwas von der Darstellung des Ergänzers in der Genesis verschieden, finden sich bei Hoseas zum Theil noch deutlicher ausgeführt, aber in anderer Wendung. S. 290. 316. Zudem hat die Mythen- und Sagengeschichte nicht selten eine zerrissene und unvollständige Gestalt, was auf eine nicht mehr erhaltene grössere Vollständigkeit derselben schliessen lässt. Gen. 2, 4—c. 4. ist eine sehr zusammengezogene Erzählung. Dass der Bericht von Qáin ursprünglich in ganz anderem Zusammenhange gedichtet war, als in welchen ihn der anordnende Erzähler gestellt hat, geht aus 4, 14. hervor, wo schon anderer Menschen neben dem Erstgeborenen des ersten Menschen gedacht wird. Ferner ist nach 4, 20. Jabal, der letzte Nachkomme Qáin's, der Urheber des Nomadenlebens, und doch wird schon Abel v. 2. ein רֹעֵה צֹאן genannt; zudem wird der Ursprung des Nomadenlebens, dem doch Seth's fromme Nachkommen ergeben waren, auf einen Nachkommen Qáin's (des Ackerbauers c. 3!) zurückgeführt, zum deutlichen Erweise, dass die genealogische Theorie ursprünglich nichts mit Qáin und Abel, womit sie der Ergänzer in Verbindung setzt, gemein hatte. Ferner ist die Erzählung von den Giganten Gen. 6, 1—4. sichtbar verkürzt; auch mochte in der Genealogie der Grundschrift Gen. 11. bei jedem der Urväter eine vollständige Geschichte enthalten sein, die entweder vergessen war oder ausgelassen wurde, als man die Genealogie verzeichnete, so dass also nur das Gerippe übrig blieb, nämlich das Genealogische, welches man aber als den Kern der Geschichte betrachtete. Diese Ansicht gewinnt dadurch an Gewicht, dass bei einigen Personen jener genealogischen Tafel anderweitig wirklich Reste der Sagengeschichte erhalten sind, z. B. die Entrückung Henok's von der Erde, v. 24., die Episode von der Fluth 5, 32. und der Tod des Noach 9, 19. Auch andere

Spuren noch von lückenhafter Erzählung deuten auf einen weitern Sagenkreis; z. B. dass Qáin's Weib 4, 17. erwähnt wird, ohne dass von ihr die Rede war, so Deborah (S. 322.), Phikol als Feldherr und Achimelek als Freund (Minister) Abimeleks (S. 282.) [1])

1) Da die Andeutungen von einem Baume des Lebens in der ältesten Spruchsammlung von der Genesis unabhängig sind, so kann man sagen, dass die alttestamentlichen Schriftsteller vor und in der ostasiatischen Verbannung auf die bibl. Fassung der Mythen Gen. c. 1—11. niemals zurückgehn. Auch Ps 8. ist ganz unabhängig von Gen. 1., wenn auch v. 6. die Vorstellung vom göttlichen Ebenbilde, welches unverloren ist, vgl. Gen. 9, 6., durchschimmert. Eine sichere Spur von Benutzung des Mythus vom Falle Adam's fehlt im hebräischen Kanon gleichfalls ganz. Eine Vorstellung zwar, wie, dass der Geist Gottes im Menschen wohne 2, 7., dass der Mensch zur Erde zurückkehren müsse, von welcher er genommen 3, 19., trifft man auch bei anderen Scriftstellern, aber der eigentlichen Geschichte des Sündenfalles gedenkt kein alter Israelit. Adam, Eva, die Schlange, die Verführung des Weibes u. s. w. sind Vorstellungen, auf welche die übrigen Denkmäler der Israeliten niemals wieder zurückkommen. Zwar glaubte man eine Hindeutung auf den Sündenfall in der Stelle Hos. 6, 7. zu finden, wo es von den abgöttischen Ephraemiten heisst: „wie Adam (כאדם) übertraten sie den Bund", allein man darf Adam dort nicht als Eigennamen des Protoplasten fassen; vielmehr ist nach dem Zusammenhange und sonstigem prophetischen Sprachgebrauche zu erklären: nach Menschenweise, wie es der Menschen Art ist, vgl. Ijj. 31, 33. Ps. 82, 7. Dazu kommt noch die Stelle Jes. 43, 27, welche aber blos den allgemeinen Sinn hat: „deine frühesten Voraltern haben gesündigt," denn die Annahme: bei אב ראשון sei an den Protoplasten Adam zu denken, verdient keinen Vorzug vor der, dass die Worte collectivisch zu fassen seien, wie die LXX wirklich übersetzen: *οἱ πατέρες ὑμῶν πρῶτοι.* — Ferner nehmen allerdings Jer. 31, 30. Ez. 2, 20. 21. Tod und Sterben für den Zustand der traurigen Folgen der Sünde, Leben für den Zustand der Freiheit; allein dieser Sprachgebrauch findet sich auch in der alten Spruchsammlung 10, 2. 11, 4. 18. 21. 19, 16. (daraus später 2, 18.), wo sie mit der auch ausserhalb der Genesis in ihr angedeuteten Vorstellung vom Baum des Lebens zusammenhängt. Erst die Apokryphen nehmen einen Zusammenhang unserer Sünde und unseres Elendes mit dem der ersten Menschen an und so auch die Lehrform, dass seit Adam und seiner Sünde alle Menschen Sünder und dem Tode verfallen seien (Sir. 25, 27.),

Ein Theil der alten Patriarchensagen, von den drei Erzvätern, der Sarah, Hagar, Rebeqqa, Leah, Rachel, Deborah, Eliezer, dem Knechte Abrahâm's u. s. w. mag sich, wenn auch nicht immer in der vorliegenden Auffassung, schon in der vormosaischen Zeit in Aegypten ausgebildet haben und wurde zur Grundlage der Volksgeschichte, wie das alte Herkommen im Familienleben zu dieser Zeit die Grundlage für das Gesetz. Es spricht sich in jenen Sagen der alte häusliche Familiengeist aus, der in Israel lebte, als es noch nicht zum Volke geworden war, sondern, gedrückt von Aussen, still für sich allein lebte und die alten Erinnerungen wieder in's Leben rief, ein Zustand, dem es bei seinem späteren lebhaften Verkehr entfremdet ward. Man kann aber im Grossen und Ganzen das Streben, die Volks- und Stammverhältnisse als Familiengeschichte aufzufassen, in der Sage der Israeliten eben so wenig als bei anderen Semiten verkennen. Wird also ein Volk in seiner Einheit auf seinen Ursprung zurückgeführt, so wird es als von seinem Stammvater ausgehend gedacht und dies Streben geht überhaupt bei allen semitischen Schriftstellern so weit, dass sie selbst für fremde Nationen, welche entweder gar keine, oder ganz eigenthümliche Nachrichten von ihrem Ursprunge haben, einen Anfangspunkt zu finden wissen; z. B. wenn bei den Arabern die Perser von einem Pharis ben Arâm ben Sem [1]), die Römer von Rum ben Esau ben Isaaq [2]) abgeleitet werden. So fällt allerdings auch bei den Israeliten ein grosser Theil solcher genealogischen Ueberlieferungen der Volksdichtung anheim, wie sich Gen. X. (S. 308 f.) manches über den Anfang gewisser Völker findet, was nur in der Vorstellung dessen lag, der die älteste Völkergeschichte betrachtete. Allein diese Ergebnisse, bald bewusster Erinnerung, bald dichtender Combination über Abstammung und Verwandschaft von Stämmen und ganzen Völkern, die im Munde des Volkes fortlebten, enthalten auch eine Menge geschichtlicher Theorien, wie na-

und darauf bezieht sich auch Sir. 14, 18., wo der Tod eine ewige Einrichtung genannt wird. Auf die Sage von der Weltschöpfung gehen auch nur die nachexilischen Psalmen ausführlicher nach Lesung der Schrift ein und bringen, ohne sich strenge an die biblische Urkunde zu binden (vgl. Ps. 104. mit Gen. 1.) keine neuen Züge bei.

1) Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer, p. 150.

2) Abulf. a. a. O. S. 165.

mentlich auch arabische Schriftsteller bestätigen. Gab die Erinnerung von einem bedeutenden Helden Kunde, der in der ältesten Sage eines grösseren Volkszusammenhanges hervortritt und als Anfangspunkt für geschichtliche Ueberlieferung dienen kann, z. B. Abrahâm und Jaqob, so ward er von den Spätern für den leiblichen Vater gehalten (S. 225.). Dies Streben, alle Völker und Stämme auf einen Stammvater zurückzuführen, spricht sich überall in der Ursage aus. Der Vater der Urmenschheit sollte Adam sein, der Vater der ganzen Menschheit nach der Erderneuerung Noach; die Gesammtheit der Völker wird nach den drei Erdgürteln von drei Stammvätern (Sem, Cham, Japhet) abgeleitet (S. 209.), von ʻEber sollten die Hebräer abstammen (S. 225.), die Israeliten wurden auf drei Erzväter zurückgeführt. Um dann nachzuweisen, wie das Volk, als ein späteres und äusserlich geringes aus andern Völkern gesondert und zur Herrschaft über sie gelangt sei, werden zuerst die auf den entferntesten Japhet, auf den näheren Cham, auf den nächsten Sem zurückzuführenden Völker beseitigt, bis die Sage auf Sem's Sohn Arpakschad (Gen. 11, 10 f.) übergeht und somit auf dessen Nachkommen Therach und Abrahâm. Dann werden alle Nachkommen des letzteren, welche nicht auf Isaaq's Geschlecht zurückgehn, als Seitenzweige abgesondert, also die Aramäer, Qeturäer, Ismaeliter und Edomiter, bis sich die Sage von Jaqob an allein mit dem erwählten Stamme der Israeliten beschäftigt, nachdem sie den Stammbaum, den sie von dem Urmenschen herabführt, bis auf die zwölf Stämme, von welchem wiederum Seitenzweige ausgehn, herabgeleitet hat.

Es findet sich nun aber, um die ungefähre Dauer gewisser Zeiträume (auch grösserer Ex. 12, 40.) nach unbestimmter Vorstellung anzugeben und um das Zerstreute zu sammeln und zusammenzuhalten, auch in der Sage der Gebrauch von Zahlen und zwar runder, die sich leichter dem Gedächtniss einprägen und doch den geschichtlichbestehenden, numerischen Werth in ungefährer Schätzung für die Erinnerung bewahren. Diese ungefähre Zeitrechnung, welche sich schon in der ältesten grössern Urkunde, der Grundschrift des Pentateuchs, findet und im Mittelalter die Grundlage der allgemeinen Zeitrechnung geworden ist, leidet aber auch schon an Widersprüchen. Vgl. z. B. S. 302 f. Diese Zahlen beruhten ursprünglich auf Beobachtung der Gestirne, wenn auch anzuerkennen ist, dass diese uralte

astronomische Bedeutung bei den Israeliten aufgegeben ist und man an die Zahlea eine andere Vorstellung heftete. Die Zahl 7 ist nun deshalb der Gottheit angenehm und heilig (in den 7 Opferthieren), weil sie sich überhaupt in der Natur oft als Zeitmaass der Entwickelungsstufen findet; z. B. die Perioden der Krankheit richten sich oft nach dem Grundschema von 7; auch die Zeiten der Entwickelung, des Zahnens, der Mannbarkeit. Die Zehnzahl gilt als Zahl der Vollendung (zehn Finger an der Hand u. s. w. Dabei besteht aber die Wahrheit, dass die natürliche Bedeutung dieser runden Zahlen 7, 10. 12, 40. u. s. w. ursprünglich in der ssabäischen Anschauung begründet war. Die Zahl 7 ist von den Planeten hergenommen; die zehnmalige Steigerung ergiebt die Zahl 70; die Siebenzahl vertritt bei den Aegyptern, wie bei andern Völkern die Zahl 5 (Gen. 43, 34. 45, 22. 47, 2. Jes. 19, 8.), denn von den Planeten bleiben nur 5, wenn Sonne und Mond abgerechnet werden. Ihre Verdopplung giebt die Zehnzahl. Man denke an den Cyclus von 10 Tagen bei Babyloniern und Griechen, an die Zehnzahl der vor- und nachdiluvianischen Erzväter (Gen. 11. und 5.), an die Zehnzahl der Plagen vor Pharao und in andern chronologischen Angaben. Auch die Zahl 40, die Steigerung der Zehnzahl gehört hieher. Die Zwölfzahl hat ihren Grund in den Bildern des Zodiakus und sie blieb zunächst der Canon des göttlichen Lebens, wie er im Naturprozess erscheint; man erinnere sich an die zwölf Monate, Schaubrodte, Stiere im Tempel, zwölf Stämme und daher zwölf Steine im Brustschilde. Auf dieselbe Grundzahl gehen durch Theilung 6, 4, 3 zurück; zumal der Zahl drei begegnen wir oft in der Stammeintheilung (S. 324 f.). Namentlich liebt es die Sage drei Hauptgeschlechter als Söhne Eines Vater's aufzustellen. Schon Adam, als Anfangspunkt hat drei Söhne: Qáin, Abel, Seth; dem Noach, der die erste Zehnzahl der Geschlechter von Adam abschliesst, werden drei Söhne gegeben: Sem, Cham, Japheth, von welchen alle Völker nach den drei Erdgürteln abgeleitet werden. Von Therach, der die zweite Zehnzahl der Urväter schliesst, leiten sich dann ab: Abrahâm, Nachor und Charran und in weiterer Abfolge: Abrahâm, Isaaq, Jaqob, von Levi: Gerschon, Qehath und Merari u. s. w. Um der genaueren Ordnung des Zerstreuten willen findet sich eine festere Zeitbestimmung durch Zahlen denn auch bei den

einzelnen absteigenden Gliedern, wie Ismael (Gen. 25, 17.), Josua (Jos. 24, 29.) und bei jedem Hauptstamm wird bemerkt, wie alt er gewesen, als er den ihn weiterführenden Sohn gezeugt habe. Gen. 5. und 11. Als man nun aber bei weiterer Ausbildung der Sage und der hohen Wichtigkeit, welche man unter den Israeliten, wie unter den Arabern, auf Reinheit der Abstammung und daher auf Genealogieen legte (wie noch nach dem Exil Ezr. 2, 62. Neh. 7, 64.), die Stammgeschlechter und Glieder auf ihren Ursprung zurückzuführen anfing, da begnügte man sich, die Hauptglieder in bestimmte Zahlgruppen, von denen ihre Namen leichter festgehalten wurden, zu ordnen, wenn auch manches untergeordnete und minderwichtige Geschlecht dabei unbeachtet blieb und so jedes Glied einem Jahrhundert entsprach. So in der Genealogie Levi's Ex. 6, 14 f. (S. 367 f.), wo auf Qehath 133 J., auf Amrâm 137, auf Moses schon bei'm Auszuge 80 Jahre fallen würden; so auch in der Genealogie David's, Ruth 4, 18 f. Wurden solche Zahlen den Israeliten in fremdländischen Sagen überliefert, so wurde ihre eigentliche Bedeutung auch wohl missverstanden. So kennt die Grundschrift Gen. 5. aus fremdländischer Ueberlieferung 10 antidiluvianische Urväter von Adam bis auf Noach. Eben so viele Urväter kennen, neben zehn Verkörperungen des Vischnu, die Inder, zehn Ki kennen die Chinesen, zehn Heroen nach Plato die Aegypter, zehn Herrscher bis zur Fluth die Chaldäer. Die Namen bedeuten bei diesen Völkern ursprünglich Weltalter, die Zahlen bedeuten Cyclen oder Entwickelungsperioden; dem hebräischen Schriftsteller gelten die Urväter aber als Individuen, wie die Zahlen wirkliche Lebensjahre bedeutrn sollen. In minder ursprünglicher Gestalt erscheint die Genealogie c. 5. bei'm Ergänzer, der nur 7 Urväter nennt und jene Genealogie wegen der Abweichung in den Namen, wie sie allmälig im Volksmunde entstand, für eine ganz verschiedene hielt. Nachahmung der alten, in jener fremdländischen Sage überlieferten, Zehnzahl ist es aber, wenn die Grundschrift c. 11, 10—26. dann auch zehn Erzväter nach der Fluth bis auf Abrahâm's Vater Therach nennt und ebenso wenn Ruth 4, 18—22. zehn Ahnen von Juda's Sohn Pheress bis auf David (diesen mit eingeschlossen) gezählt werden S. 309. Indem nun aber in der Ueberlieferung Gen. 11., welche den ersten Anlass zu anderweitigen Eintheilungen in zehn

Glieder gab, die erste astronomische Bedeutung der Zahl bereits aufgegeben war, schimmerte bedeutungslos für die Hebräer z. B. noch die leichterkennbare Zahl 365 in Henok's Leben durch. Das ungewöhnliche Maass von Lebensjahren, welches nun diesen einzelnen Individuen beigelegt zu werden schien, rechtfertigte sich durch den alten Glauben von einem höhern Lebensalter in der Urzeit, wie es auch in der messianischen Zeit wiederkehren sollte Jes. 65, 20., im Gegensatze zu der kurzen und flüchtigen Lebensdauer in der Gegenwart Ijj. 8, 9. Der Gedanke, dass die Lebensjahre allmälig abgenommen hätten, ist daher im Sagenkreise bis auf David durchgeführt und wenn schon Jaqob in einem Alter von 130 Jahren seine Lebenskraft gering und schlecht nennt, so schildert der späte Dichter Ps. 90, 10. gar ein Alter von 80 Jahren als etwas Ausserordentliches.

Ueberall spricht sich aber in diesen Mythen und Sagen die Volksthümlichkeit und das ächtisraelitische religiöse Princip aus. Indem die Sage von dem Geiste der höhern Religion durchdrungen und getragen ist, besitzt sie aber ihren eigenthümlichen Reiz und Werth. Selbst der Mythus streift nur leise an die heidnische Mythologie, denn die Grundvorstellung von der Einheit Gottes bewahrte vor Abwegen. Ueberall gibt sich aber auch das Nationalbewusstsein kund: das Volk Israel sei das vom wahren Gott einzig erwählte und bevorzugte Volk. Die Ahnen der Nation sind daher unerreichte Vorbilder moralischer Grösse, welche in besonderer Gemeinschaft mit Gott stehn; so theils die unmittelbaren Erzväter, theils die, welche, wie Noach, auf der Grenzscheide grösserer Volksgruppen, in welchen das gottgeweihte Volk sich hervorthut, stehn. Auch die fremdländischen Ueberlieferungen sind in diesem ächtnationalen Geiste aufgefasst. So trat in dem Mythus von der Schlange Gen. 3. die ursprüngliche Bedeutung eines Dämon in der oberasiatischen Mythe schon ganz zurück, und diese wurde erst in der nachcanonischen Zeit erkannt. Weish. 2, 24. Die Schlange, die dennoch blieb, ist bei den Israeliten nun Symbol der Verschlagenheit, List und Bosheit, als welche sie im ganzen Alterthume erscheint. Sir. 25, 21. Dt. 10, 16. Ferner liegt in der frühzeitigen Entrückung Henok's Gen. 5. offenbar die Vorstellung von dem längsten göttergleichen Leben. Jene bei den Griechen in der Mythe vom Annakos oder Nannakos,

im Zendavesta vom Si Amek, dem Frühverblichenen, überlieferte Vorstellung, die wohl auf der im Vergleich zu den Lebensjahren der übrigen Urväter geringen Zahl 365 beruht, liess der Israelit unangetastet, da sie dem väterlichen Glauben der Israeliten, denen ein früher Tod als Strafe (Ps. 37, 35., erst spät umgekehrt Weish. 4, 7 f.), langes Leben als Belohnung und Wohlthat galt (Ps. 21, 5. Ijj. 5, 26.), nicht widersprach, insofern bei Henok dem kurzen Leben nicht der **Tod** gegenübersteht, sondern ein **Leben** in höherer Gestalt (S. 506.).

Wie viel nun auch des Einzelnen vom Gedächtniss treu bewahrt werden mochte, so war die Sage doch lückenhaft, zerstreut und dunkel. Je mehr im Fortgange der Zeit die jüngeren Erinnerungen sich anhäuften, desto leichter gingen die älteren aus ferneren Zeiten verloren. Schon die Erzählung von Moses Zeit leidet an solchen Lücken, und steigen wir weiter aufwärts, so treffen wir einen Zeitraum von 400 Jahren in Aegypten, über den die Sage fast völlig schweigt (S. 368 f.), so wie über 38 Jahre des Wüstenzuges. Ueber die früheste Vor- und Urzeit sind uns aber nur einzelne sichere Andeutungen erhalten, wozu dann noch kommt, dass es oft nicht in der Tendenz der Schriftsteller lag, gewisse Zeiträume näher zu berücksichtigen. Der wahre geschichtliche Causalnexus und die genaue geschichtliche Ordnung und Folge der Ereignisse war zerstört. Hier eröffnete sich der Phantasie ein weites Feld, um entweder absichtslos oder nach subjectiver Auffassung den geschichtlichen Kern mit dichterischer Freiheit zu erweitern. Die Sage in der ältesten uns überkommenen Gestalt trägt noch ganz das Gepräge der unnachahmlichsten Anmuth, der reizendsten Einfachheit, Anschaulichkeit und Naivetät, und deshalb eben durchweht alle Darstellungen der reinste Hauch natürlicher dichterischer Empfindung. Diesem Berichterstatter und seinen Quellen lag die geschichtliche Zeit noch nicht so fern, als den späteren. Allein je älter die Sage wurde, desto leichter war sie Umdeutungen und anderen Wendungen ihres Inhalts unterworfen, wie wir schon bei Berücksichtigung der Sagen über Jaqob erkannt haben (S. XVI.), desto leichter wurden sie, wenn ihr Inhalt das Volk besonders ansprach, in abweichenden Erzählungen vervielfältigt, welche

anderen als eben so viel verschiedene Ereignisse galten [1]. So ward einer und derselben Thatsache, indem sie in verschiedene Zeiten eingewiesen und verschieden erklärt wurde, grössere Festigkeit gegeben, grade wie dies auch Eigenheit des Gesetzes ist, dass es sich an eine Mehrheit von Motiven knüpft und gern eine und dieselbe Idee durch eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen und Anschauungen hindurchführt. S. 423. In späterer Zeit wurden auch schon leicht die Zeitalter verwechselt und vermischt. So wird z. B. beim Ergänzer ein Ereigniss zu Gibea' aus der Richterzeit auf Sodôm und Gomorrha übertragen S. 279. Die That Simson's Richt. 15, 17—19 gehört aber nicht in die Zeit der Erzväter, denn gleiche That wird noch von David in der alten Quelle des B. Sam. 1 Sam. 17, 34 ff. erzählt. Die Erzählung des zweiten Berichterstatters im Pentateuch, des Ergänzers, trägt schon ganz das Gepräge der späteren Bildung der Sage, obwohl ihr Grund derselbe blieb, welchen richtig zu erkennen die Aufgabe der Kritik der Geschichtquellen und die Geschichtforschung selbst ist. Alles wird nun aufgeboten, um die eigene Nation zu verherrlichen, ihre Zukunft vorzubilden und ihre Helden als leuchtende Vorbilder darzustellen. Glänzender treten in dieser späteren Umgestaltung die Patriarchen auf, auch Moses und Aharon, und hier finden wir zuerst die prophetische Auffassung der Vorzeit und die Vorstellung von dem Prophetenthum der Patriarchen, welche zugleich durch ihre Verheissungen die Nation verherrlichen. Wie schon die ältere Sage in der Grundschrift göttliche Gesetze und Rechte in der grauesten Vorzeit nachweist, z. B. wenn sie die Woche und den Sabbath auf Gott bei der Weltschöpfung zurückführt Gen. 1—2, 3., so bleibt noch weniger die spätere Sage zurück, mosaische Zustände und Begriffe einzumischen. (S. 239. 259.), ja sie erklärt selbst Neueres durch Aelteres und Dunkleres S. 630. Wenn die ältere Sage noch eine viel einfachere und der wirklichen Geschichte treuere Gestalt trug, die sich auch da bewährt, wo der Erzähler sich zur höheren Darstellung erhebt, wie Gen. c. 17., so wird die Sage im Verlaufe der Zeit doch

1) Gen. 12. 20. 26. — Ex. 17, 1 f. Num. 20, 1—13. Andere Stellen sind bei der Geschichtschreibung zu betrachten.

immer mehr mythisch, indem sie die Gottheit selbst wirkend und sich verkörpernd einführt und sich in sinnliche Theophanieen und durch Engel, Träume uad Gesichte offenbart, eine Anschauung, die sich etwa erst seit den Richterzeiten (Richt. 5, 4. 23.) bildete. In dieser, auch mehr künstlerischen, Sagenbildung finden sich auch die ersten Anfänge zur epischen Dichtung, vgl. Gen. c. 18—19, 28., die sich auch namentlich in solchen Stellen zeigen, wo der Geschichte voraus ein Knoten geschürzt wird, der sich erst in den nachfolgenden Begebenheiten löst und entwickelt [1]). Endlich zeigt sich nun aber auch die Verstimmung und die tiefgewurzelte Feindseligkeit gegen mehre benachbarte Völker, mit welchen sie im Verlaufe der Zeit in nationaler Feindschaft lebten, deren Verwandschaft sie aber nicht ableugnen konnten [2]). Solche Dichtungen entstanden, als die Nachbarvölker, welche David unterworfen hatte, entweder längst wieder abgefallen oder doch [3]) in steter Empörung gegen Israel begriffen waren [4]).

1) Gen. 15, 13—15. Ex. 3, 12—22. 1 Sam. 2, 27—36. vgl. 16, 1—12. 1 Kön. c. 13. Die epische Dichtung ist bei den Israeliten freilich nie zur Blüthe gediehen. S. Andeutungen darüber bei Ewald poet. B. I. 14 f. 50 f. Dess. Geschichte I. 49.

2) Gen. 9, 25—27. (c. 19.) c. 24, 60. 25, 23. 27, 27—29. 39 f. Ex. 32, 18. Num. 23, 7—c. 24.

3) 2 Kön. 8, 20—22. 14, 7. 4, 1—21. 2, 19.

4) In der nachcanonischen Zeit ward die alte Ursage und die erzväterische und mosaische Zeit noch mehr durch mancherlei Haggada's ausgeschmückt. Vgl. S. 234. Anm. 390 f. und über Moses noch Schah Nameh von Görres I. p. LXXVI. Im B. d. Weish. 10, 3. könnte man bei den Worten, die vom Qáin ausgesagt sind: „er ging in seiner Leidenschaft, die ihn zum Brudermorde hinriss, zu Grunde (συναπώλετο)", schon die rabbinische Tradition vermuthen, nach welcher Qáin zur göttlichen Strafe seines Brudermordes von dem blinden Lamek unvorsichtigerweise auf der Jagd getödtet wurde (Eisenmenger's ent. Judenth. I. 470 f.), wie sich auch in der christlichen Kirche diese Sage findet, während er nach andern durch den Einsturz eines Hauses getödtet wurde (Fabric. Cod. V. T. ps. I. 119.): jedoch a. a. O. ist συναπ. gewiss in geistiger Bedeutung zu fassen, des Sinnes: Seine Leidenschaft, durch welche sein Bruder um's Leben kam, zehrte zu-

2. Alter der hebräischen Schrift und Geschichtsschreibung.

Der erste Versuch, die zerstreuten Sagen zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinigen, war zunächst bedingt durch eine geläufige Schrift. Der ältere Erzähler des Pentateuch und des B. Josua, der Elohist, setzt in der erzväterischen Zeit bei den Israeliten noch keinen Schriftgebrauch voraus, denn auch die Denkmäler, deren er Erwähnung thut, denkt er sich sicher ohne Schrift. Allein der zweite Berichterstatter, der Ergänzer, kennt in dieser Zeit schon einen Siegelring Gen. 38, 18. 25., der nothwendig mit Schrift versehen zu denken ist, da er a. a. O. als sicherndes Unterpfand gilt, und Joseph, Gen. 41, 41, zum Vezir dadurch bestellt wird,

gleich ihn selbst mit auf. Allein die Tradition vom Untergange der Städte in der Jordanaue ward mit der Zeit vergrössert (S. 278.) Ferner ist Weish. 10, 20. in den Worten: „darum beraubten Gerechte Gottlose", ein traditioneller Zusatz enthalten, von welchem sich Ex. 14, 30. nichts vorfindet. Vgl. S. 438. Ein anderer Zusatz Jos. Arch. II, 16, 6. In den Worten Weish. 11, 4.: „Sie dursteten und riefen dich an" ist aber kein idealisirender Zug, von welchem der Pentateuch nichts weiss, denn wirklich erzählt Dt. 1, 45. 46. von der Reue der Israeliten, wovon aber das B. Num. nichts meldet. Allein a. a. O. wird gesagt, dass die Aegypter Kunde von der wunderbaren Rettung der Israeliten erhalten hätten, wovon der Pent. schweigt. Ferner wird im Pent. zwar berichtet, dass Moses bei Pharao und den Aegyptern sich grosses Ansehn erworben habe, allein dies geschieht nicht am Ende des Ereignisses, wie a. a. O. 11, 15. berichtet war, sondern noch vor der letzten Plage Ex. 11, 5., und endlich fand die Verwandlung des Wasser's in Blut und der hierdurch bewirkte Durst der Aegypter gleich zu Anfang der Verhandlungen des Moses mit Pharao statt, Ex. 7, 20 f. nicht am Ende derselben, wie Weish. a. a. O. vorausgesetzt ist. Daselbst wird 17, 7. 8. auch gesagt, dass die Aegyptischen Zauberer den Menschen die Furcht vor der Finsterniss zu benehmen gesucht hätten, wovon der Pent. nichts meldet. Solche kleine Entstellungen der alten Geschichte finden sich auch im N. T., vgl. Apg. 7, 16. m. Gen. 23. S. 283. Anm., und zu Hebr. 9, 4. vgl. S. 568.

dass der König ihm seinen Siegelring übergiebt, wodurch er die Macht erhalten sollte, im Namen des Königes Befehle zu vollziehen, da der Abdruck des Siegelringes alle Verhandlungen beglaubigte. Weil der Siegelring deshalb so wichtig war, galt er auch als das kostbarste Kleinod [1]). Allein aus jenen Angaben des Ergänzers kann man noch nicht schliessen, dass die Tradition zu seiner Zeit Schriftgebrauch in so früher Zeit bei den Israeliten wirklich vorausgesetzt habe. Der Siegelring c. 38. dient ihm wohl nur zur gefälligen Einkleidung der Sache. Grade daraus aber, dass der Schrift von Mose's Zeit an so häufig Erwähnung geschieht, ersieht man wohl mit Sicherheit, dass nach dem Sinne der Sage und der Meinung der Erzähler die Zeit der Erzväter noch ohne Schrift war, die doch bei Bündnissen und Verträgen, wie später (Jer. 32.), schon hätte in Anwendung kommen können, falls sie überhaupt im Gebrauch gewesen wäre. Einstimmig aber setzt die Tradition im Pentateuch zu Mose's Zeit den Schriftgebrauch voraus, zwar einen sparsameren beim Elohisten [2]), aber auch einen häufigeren beim Ergänzer [3]). Wenn dieser namentlich den Moses Ex. 24. Worte (nämlich des Dekaloges) auf steinerne Tafeln schreiben lässt, so setzt er einen schon häufigeren Schriftgebrauch und allgemeinere Schriftkenntniss voraus, denn die Vorstellung war doch nicht, dass man nur Einmal die Schrift in Anwendung gebracht habe. Den ausgebreitetsten Gebrauch von der Schrift zu Mose's Zeit lässt endlich der letzte Berichterstatter im Pentateuch, der Deuteron., machen, da er den Moses die ganze zweite Gesetzgebung Dt. c. 4, 44—26, 19. aufschreiben und auch den Josua im gleichnamigen Buche die Schrift in grösseren Aufzeichnungen in Anwendung bringen lässt.

Sicher wurde mit dem härtesten Schreibmaterial der Anfang gemacht. Die Worte, welche *schreiben* bedeuten, *setzen hartes Material, wie Stein und Metall, voraus.* Man vgl. כָּתַב, parall. בֵּאֵר Hab., 2, 2.; vgl. γράφειν, altd. *krapu*, goth. *graba*, *graben*; *scribere* schreiben, althochd.

1) Hohl 8, 6. und daraus Hagg. 2, 23., vgl. Jer. 22, 24.
2) Ex. 39, 30. Lev. 19, 28. Num. 5, 23. 33, 2.
3) Ex. 17, 14. 17 f. 24, 4. vgl. v. 12. 32, 32. 34, 27. Num. 17, 17 f. vgl. 11, 26.

scribs = Grube [1]). Darauf führt auch das harte Schreibmaterial, dessen man sich noch später bei besonderem Anlass (nicht mehr im gewöhnlichen Gebrauche) bediente, nämlich der eiserne Griffel (Ps. 45, 2. Jer. 17, 1. Ijj. 19, 21. vgl. Spr. 3, 3. 7, 3.) mit diamantener Spitze (Jer. a. a. O.), womit man eingrub (Jer. 30, 8.), auch in den Stein (Ijj. a. a. O.) [2]). Auch das lat. codex (= caudex, Seneca de brev. vit. c. 13.), liber (d. i. nach Servius: interior pars quae ligno inhaeret, also Bast, vgl. unser Buch, von der Buche, auf deren Rinde man ritzte) lassen deutlich folgern, dass man früher solche harte Materialien allgemeiner benutzte, und es wird also dadurch der Uebergang von einem unbeholfenen Material zu einem bequemeren bezeugt. Dass man aber in der mosaischen Zeit noch auf dieses harte Material, wie Metall (Ex. 39, 30.) oder Stein (Ex. 24.) allein beschränkt gewesen sei, lässt sich keineswegs erweisen, eben so wenig, wie aus Erwähnung jenes harten Materiales im B. Ijjob und Jeremia etwas ähnliches für die spätere Zeit zu folgern ist; denn dann könnte man etwa auch aus 1 Macc. 8, 22, 14. 20. den Schluss ziehen wollen, man habe sich noch in der Makkabäerzeit mit dem Schreiben auf kupferne Tafeln begnügt. Bei den Israeliten können wir aber wirklich schon zu Mose's Zeit die Anwendung leichteren Materiales voraussetzen. Dass sie den im Alterthume

1) שֹׁטֵר gehört nicht hieher. Vgl darüber S. 374.

2) In die mit dem Griffel in den Stein gegrabenen Buchstaben wurde nach Ijjob 19, 23. 24. Blei gegossen, um den Schriftzügen grössere Dauer zu geben. Der Schluss- oder Giebelstein des Tempels mit bleiernen Inschriften hiess daher Zekh. 4, 10. der Bleistein, אֶבֶן הַבְּדִיל. Der Griffel (עֵט) hatte eine diamantene Spitze (צִפֹּרֶן שָׁמִיר) Jer. 17, 1. (Vgl. Plin. h. n. 37, 15.: crustae adamentes expetuntur a sculptoribus ferroque includuntur; nullam non duritiam ex facili cavantes.) Auf ähnliche Weise wurden die symbolischen Figuren im ersten Tempel, welche wahrscheinlich mit einem pfriemenartigen Instrument eingerieben oder eingekratzt waren (1 Kön. 6, 35.), um sie mehr vom Grunde zu heben, mit Farben eingerieben oder mit Metall ausgefüllt, wie an den aeg. Hieroglyphen (Champollion Grammaire Egypt. I. p. 6.) und den, freilich erst aus griechischer Zeit stammenden, Inschriften am Sinai. (Beer Stud. asiat. III. S. IX.) ersichtlich ist.

uralten [1]) Gebrauch der **Thierhäute** schon sehr frühzeitig kannten [2]), geht aus dem Ausdruck סֵפֶר hervor. Dieses Wort

1) Bei den Griechen (Her. 5, 58.), den Persern (Diod. Sic. 2, 42.) und nach der Tradition bei den Juden (Jos. Arch. 12, 2, 11.) wahrscheinlich auch bei den Aegyptern (**Hengstenberg**, Beitr. II, 492 f.). Nach Herod. a. a. O. belegten die Griechen die Felle mit dem Namen διφθερα, דפתר. pers. دفتر. Fälschlich leitet man das Wort wohl von δερειν **kneten** ab. In den Schulen brauchte man sie mit Wachs überzogen, daher der Schullehrer διφθεράλοιφος, weil er das Falschgeschriebene wegzuschmieren pflegte. Vgl. litera = litura. Horat.: saepe stilum vertas. **Hemsterh.** zum Pollux, p. 214.

2) Das erste **ausdrückliche** Zeugniss von Thierhäuten (Pergament) und dem Schreiben darauf mit Rohr und Dinte haben wir allerdings erst im 7ten Jahrhundert bei Jer. 36, 4—32., denn dort finden wir zuerst das Wort מְגִלָּה. Dieses konnte, vermöge seiner Bedeutung, erst gebildet werden, seitdem Pergament zum Schreiben im Gebrauch war. Die Megillah bestand (Jer. 36, 14 f. Zekh. 5, 1.) aus verbundenen Blättern (דְּלָתִים) und ist somit keine wirkliche Rolle, sondern der Name מגלת ספר Jer. 36, 2. Ps. 40, 8. Ez. 2, 9 f. bedeutet (vgl. volumen) ein förmliches **Buch** überhaupt, während auch ein beschriebenes Blatt schon ein סֵפֶר war, welches Wort seinerseits für מְגִלָּה stehn kann. Jer. 34, 4. Die Blätter waren vermuthlich nur auf Einer Seite beschrieben, daher das Gegentheil ausdrücklich bemerkt wird, Ez. 2, 10. (nämlich eine Megillah, die hinten und vorne beschrieben war). Die דלתות sind der Etymologie zufolge **Blätter** eines Buches, nicht **Seite**, die als solche nicht herausgeschnitten werden können, wie Jehudi Jer. 36, 23. thut, noch weniger **Columnen** (einer Rolle), was das Wort, wenn z. B. zwei auf einem Blatte eines Buches standen, gewiss nicht bedeutet. Man kann aber aus Jer. 36. nicht folgern, dass jene Schreibmaterialien den übrigen Zeitgenossen des Jeremia unbekannt gewesen wären. Dass Jehudi Jer. 36, 22. vielmehr im Besitz derselben Vorrichtung zum Schreiben war, wie sie Baruch hatte, geht daraus hervor, dass er (nicht der König, v. 25., der es nur beifällig geschehen liess), die Blätter der Megillah jedesmal, wenn er sie gelesen hatte, mit תער הספר, mit welchem ein סֹפֵר die Rohrfeder zurecht schneidet, herausschneidet. Rohrfeder, Dinte und Häute gehören aber zusammen.

bedeutet nach dem Arabischen eigentlich kratzen, abschaben, nämlich das Leder, dann erst schreiben, erzählen, zählen. Daher סֵפֶר die Hautschrift [1]). Dass diese Grundbedeutung die richtige sei, ersieht man auch aus der Verwandtschaft des Wortes mit צפר kratzen, schaben, wovon צִפֹּרֶן Nagel am Finger, auch Spitze am Griffel Jer. 17, 1.

Die Stelle Num. 5, 23. (schon in der Grundschrift) scheint nun aber auch, eben durch den Gebrauch des Wortes סֵפֶר, die Benutzung von Thierhäuten zu Mose's Zeit vorauszusetzen. Der Priester soll nach jener Stelle die Flüche über die Ehebrecherin auf ein סֵפֶר schreiben und das Geschriebene abwaschen in das Wasser des Wehes hinein. Hier wird ein Material vorausgesetzt, welches so fest war, dass es nicht zerging, wenn es ins Wasser gebracht wurde, was auf Papier nicht passt. Von Dinte (Jer. 36, 18.) ist Num. a. a. O. allerdings noch nicht im entferntesten die Rede; man kann also an ein pergamentnes Täfelchen denken, worauf (etwa mit rother) Kreide geschrieben war. Diese Thierhäute scheinen bei den Israeliten auch mit Wachs überzogen gewesen zu sein, wie sich aus dem Sprachgebrauche von כפר bedecken, Pi. ausstreichen, auslöschen Jes. 28, 18. schliessen lässt. Allein מָחָה auslöschen (aus dem Gedächtniss), Ps. 9. 6., führt auf keinen Ueberzug mit Wachs, sondern etwa auf ein Schreibmaterial, wie es Num. 5, 23. gebraucht ist, in welcher Stelle auch derselbe Ausdruck vorkommt.

Darf nun nach dem Allen der Gebrauch der Thierhäute zum Schreiben in mosaischer Zeit nicht gradezu geläugnet werden, so hat man doch gar kein Recht, den Gebrauch des Papyrus zur Schrift, der bei den Aegyptern uralt sein mag, oder auch des Byssus, für welchen letzteren sich kein geschichtliches Zeugniss geben lässt, schon in die mosaische oder gar vormosaische Zeit hinaufzurücken, denn dass der Byssus in der Genesis als Kleidung genannt wird, will nichts besagen. In der ganzen kanonischen Literatur lässt sich für

1) סֵפֶר ist überhaupt dann jede abgeschlossene Schrift unbestimmten, auch des kleinsten, Umfanges. 2 Sam. 11, 14. Dt. 24, 1. Daher auch ein chronographisches Verzeichniss Jos. 18, 19., Geschlechtsregister Gen. 5, 1. Neh. 7, 5.

diesen Gebrauch kein Zeugniss aufbringen. Selbst noch das Buch Jer. c. 36. war kein Buch von Papyrus, das mit den Händen hätte zerrissen werden können, sondern von Pergament, welches zerschnitten wurde. Das Sépher Num. 5. bestand aber, wie wir bereits sahen, sicher nicht aus Papier.

Schriftgebrauch und leichteres Schreibmaterial (Pergament) wird somit von der ältesten Tradition zu Mose's Zeit vorausgesetzt, und es ist kein genügender Grund vorhanden, an diesem Resultate zu zweifeln. Freilich irrte Cosmas Indicopleustes [1]), wenn er aus dem Vorhandensein gewisser Inschriften, welche sich in der Nähe des Sinai befinden [2]), erweisen wollte, diese stammten vom Zuge der Israeliten durch die Wüste her und das Volk habe bei der Gesetzgebung am Sinai auch die Buchstabenschrift erhalten, welche von Israel zu den Phöniziern und dann zu den übrigen Völkern gelangt sei. Diese Inschriften [3]), in arabischer Mundart und in Buchstaben des hebräischen Alphabät's, zwischen palmyrenischer und kufischer Schrift die Mitte haltend, zeugen jedenfalls schon von Bekanntschaft mit griechischer Sprache und können nicht über die Zeit der Ptolemäer hinausgehn. Mehr kommt hier die Bemerkung des Ergänzers (Num. 13, 22.) über das hohe Alter von Chebrôn, welches das von Ssoân, d. i. Tanis in Aegypten, um 7 Jahre überstiegen haben soll [4]), in Betracht. Wenn sie geschichtlichen Grund hat, so setzt sie eine Thätigkeit der Tradition voraus, welche ohne Hülfe von Schriftgebrauch kaum zu denken ist, wie dieser denn auch sonst bei glaubhaften Zeitbestimmungen über die Erbauung von Städten im anderweitigen, gleich hohen Alterthume vorausgesetzt werden muss [5]) und gewiss schon früher gewisse Aufzeichnungen (Annalen) gemacht wurden, ehe gleichzeitige Geschichtschreibung möglich war [6]). Dazu kommt der Name der alten, Chebrôn benachbarten Stadt Debîr; er war: Qirjath-Sépher, d. i. wahrscheinlich

1) Cosmas Indicopl. Topogr. christ. bei Montf. Coll. n. Patr. II. p. 205 f.

2) Robinson Pal. I. XXIX. f., 110 f., 428 f.

3) Beer Studia asiat fasc. III.

4) Vgl. Jos. de b. jud. IV, 1, 7.

5) Niebuhr kleine historische und philol. Schriften I. 201.

6) Niebuhr a. a. O.

Schriftstadt (Jos. 15, 15. Richt. 1, 11.) und identisch (Jos. 15, 49.) mit Qirjath-Sannah, eigtl. nach altkenáanitischem Stamm: Stadt der Einschärfung, d. i. Belehrung [1]). Freilich wird man dabei an keine Universitätsstadt zu denken haben, aber für eine andere Erklärung, als die gegebene, fehlt der Beweis, dagegen schon die LXX im B. Josua an beiden Stellen πόλις γραμμάτων erklären. Wie Debir's Weisheit, so war später nach Ez. 27, 8. die Weisheit der Stadt Gebâl (Byblus) berühmt, unstreitig wegen ihrer Gelehrsamkeit. Man denke an Sanchuniathon. Wenn aber Berosus [2]) berichtet, zu Sippara, im südlichen Mesopotamien, d. i. סְפַרְוַיִם im. A. T., in der Bücherstadt, habe Xisuthros während der Fluth die heiligen Bücher der Chaldäer geborgen, so mag diese Sage allerdings, wenigstens zum Theil, eine etymologische sein. Jedenfalls scheint aus diesen Namen geschichtlich hervorzugehn, dass Schriftgebrauch bei den Einwohnern des Landes schon in uralter Zeit, vor Wiederkehr der Israeliten aus Aegypten üblich war.

In der nachmosaischen Zeit wird der Schriftgebrauch von der Tradition jederzeit vorausgesetzt. So in Josua's Periode, aber beim Deuteronomiker Jos. 18, 4., der auch den Josua schreiben lässt. In der nächstfolgenden Zeit der Richter war nach späterer Tradition der Schriftgebrauch schon im gemeinen Leben üblich, Richt. 8, 14.; nach 2 Sam. 11, 14 f. schreibt David den Uriasbrief und aus 1 Sam. 10, 25. geht hervor, dass nun auch schon eine Urkunde aufgesetzt, als neues Gesetz (vgl. Jos. 24, 26.) am Heiligthum niedergelegt wurde. Im Anfang des achten Jahrhunderts waren Gesetze schon in bedeutender Zahl aufgeschrieben (Hos. 8, 12.) und gegen das Ende dieses Jahrhunderts wird es deutlich bezeugt, dass die Propheten sich wenigstens bei ihren wichtigsten Aussprüchen der Schrift bedienten (Jes. 8, 1. 16. 30, 8. Hab. 2, 2.), die sie gewiss auch sonst, z. B. Jes. 6. und bei den Weissagungen gegen auswärtige Völker anwendeten, obwohl Schriftstellerei nicht eigentlich und nothwendig zum

1) Man vgl. שִׁנֵּן Dt. 6, 7. und im Arab. سُنَّة Sunna. Movers Phön. I. 99.

2) Berosus bei Euseb. p. 33. 36. 37.

Wesen der Propheten gehörte; ferner finden sich nun auch Bilder, die von der Schrift entlehnt sind, Jes. 10, 19, 29, 4 f. Ps. 45, 2. 56, 9. Ja zu Achab's Zeit ist schon vom Schnellschreiben die Rede (Ps. 45, 2.). Diese Schnellschrift war wohl abgekürzt und schwerer lesbar als die Leute- oder Volksschrift Jes. 8, 1. Hab. 2, 2., welche gross und deutlich war, so dass sie jeder leicht lesen konnte.

Bei welchem Urvolke semitischer Abkunft [1]) der Ursprung der Schrift auch zu suchen ist und in wie frühe Zeit diese auch hinaufreichen mag, so muss ihre Erfindung doch schon lange vor Moses bei den Aegyptern vorausgesetzt werden, wenn anders die Tradition, welche zu Mose's Zeit bereits einen geläufigen Schriftgebrauch voraussetzt, ihr Recht behalten soll. Dass die Israeliten sich selbst den Ruhm der Schrifterfindung zugeeignet hätten [2]), darauf führt keine geschichtliche Spur, und danach ist es zu beurtheilen, wenn Eupolemus bei Eusebius [3]) den Moses zum Erfinder der hebr. Schrift macht und Artapanus [4]) gar der griechischen. Die erste Nachricht ist schon deshalb falsch, weil die hebräischen Berichte, schon zu Josephs Zeit, Chartummim oder Schriftkundige in Aegypten voraussetzen, und die Nachricht gehört zu den vielen Haggada's, die über des Moses Leben umliefen (S. 390 f.). Die

1) Diese semitische Abkunft ist allgemein zugestanden. Vgl. Saalschütz zur Geschichte der Buchstabenschrift S. 71 ff. Ewald Gesch. I. 68 f. Da die ägyptische und hebräische Sprache einander stammverwandt scheinen, vgl. hier S. 375., so musste man auch auf die Verwandtschaft der aeg. und hebr. Schrift kommen. Wenn daher Saalschütz a. a. O. S. 82. die Meinung aufstellte, die erste Grundlage der aegyptischen Schrift sei das semitische Alphabät, so behauptete Julius Olshausen: Ueber den Ursprung des Alphabäts und der Vokalbezeichnung im A. T. S. 4 ff. dass sich das hebräische Alphabät nicht selbstständig und von jedem andern unabhängig, sondern aus ägyptischem Keime entwickelt habe. Nach Ewald Gesch. I. 473. f. ist die ägyptische Bilderschrift von den Hyksôs zur Lautschrift umgeschaffen. Vgl. hier S. 376.

2) Hitzig: die Erfindung des Alphabät's S. 37 – 42. machte die Israeliten zu Erfindern ihres Alphabäts.

3) Euseb. Praep. ev. IX, 26.

4) Euseb. a. a. O. 27.

Hyksôs, die hebräischem Stamme angehörten (S. 363 f.), können in der Schrift die Lehrer Israel's gewesen sein.

Wie bei verwandten Völkern die Schrift älter war als bei den Israeliten, so auch die geschichtliche Literatur. Das alterthümliche Stück Gen. 14., das von dem Verfasser der Grundschrift einem andern Werke entnommen, und, wie namentlich auch die sorgliche Aufzählung von Personen und Oertern zeigt, noch eine genauere Kenntniss der Vorzeit enthalten haben muss, ist, nach der Art zu ertheilen, wie von Abrahâm v. 13. geredet wird (vergl. Ex. 2, 13.), kenáanitischen Ursprungs, trägt aber freilich schon Spuren von der Hand eines späteren Bearbeiters an sich. (S. 232. 266.). Auf eine sehr alte geschichtliche Urkunde lässt ferner die bereits besprochene Notiz Num. 13, 22. über Chebrôn schliessen. Das Stück Gen. 36. über Edôm trägt in den Nachrichten aus vormosaischer Zeit das Gepräge hohen Alterthumes an sich (S. 296 f.) und scheint aus einheimischen, edomitischen Quellen geflossen zu sein. Endlich hatten auch die Tyrier gewiss schon in mosaischer Zeit eine geschichtliche Literatur, denn wenn die Fragmente aus Dios und Menander von Ephesus [1]) auch nur erst David's und Salomo's Periode betreffen, so lässt sich doch aus dem ächt geschichtlichen Gepräge dieser Nachrichten der Schluss ziehn, dass die phönizischen Geschichtschreiber schon in weit früherer Zeit thätig waren. Anfänge der Geschichtschreibung lassen sich bei den Israeliten zu Mose's Zeit voraussetzen. In jener ausserordentlichen Zeit konnte man sich getrieben fühlen, einzelne Thaten der Gegenwart aufzuzeichnen und zu verherrlichen, und wirklich lassen die Bruchstücke Num. 21. aus dem „Buche Jahve's“ auf ein mit Moses gleichzeitiges Dichterwerk geschichtlichen Inhaltes schliessen. S. 576. Auch die einzelnen alterthümlichen geschichtlichen Nachrichten, welche Dt. 2, 22—23. 3, 5. 9. 11. 13. (letzte Hälfte), auch v. 14. und 10, 6—9. eingestreut sind, mögen ursprünglich aus gleichzeitigen Urkunden geflossen sein, und gleiches gilt von den Volkslisten Num. 1. und 10. und dem chronikartigen Verzeichniss der Reisestationen Num. 33., obwohl namentlich schon letzteres nicht ohne fremde Zuthat geblieben ist [2]). So scheint auch den geographischen

1) Joseph Arch. 8, 5. 13, 2. 9, 14, 2. c. Ap. 1, 17 f.

2) Stähelin krit. Unters. über d. Pentateuch S. 39 f.

Abschnitten aus der Grundschrift im B. Josua, wie sehr sie auch sicher später in der Form geändert und verkürzt sind, eine gleichzeitige Urquelle zum Grunde zu liegen. S. 657. Solche gleichzeitige Aufzeichnungen werden den Anfang der israelitischen Geschichtschreibung gemacht haben, und später erst wird man in die Vorzeit aufgestiegen sein, um auch ihre Erinnerungen durch die Schrift festzuhalten.

Wird nun allerdings zu Mose's Zeit ein Anfang mit der Geschichtschreibung unter den Israeliten gemacht sein, so ist doch eine andere Frage die, ob die Tradition voraussetze, dass Moses selbst geschrieben habe? Ausnahmsweise lässt ihn die alte Grundschrift Ex. 32, 2. einmal schreiben, denn die Steintafeln des Dekalogs führt sie 31, 18. nicht auf Moses selbst zurück, vielmehr sind sie vom „Finger Gottes" beschrieben (vgl. S. 460 Anm.). Anders der spätere Ergänzer Ex. 24, 4. vgl. v. 12., welcher überhaupt bei Moses einen geläufigeren Schriftgebrauch voraussetzt, denn nach Ex. 34, 27 f. zerbricht Moses die Steinplatten und stellt sie mit eigener Hand wieder her, und Ex. 17, 14 f. bewahrt er nach Prophetenweise der Nachwelt einen bedeutenden Ausspruch durch die Schrift. Am kühnsten ist der Deuteronomiker, der den ganzen gesetzlichen Theil des Deuteron. durch Moses selbst niederschreiben lässt, ähnlich wie nach c. 27. die Denksteine auf 'Aebal schon das eigentliche zweite Gesetz c. 4, 44—26. in Schrift bewahren sollen, ein Befehl, der nach demselben Verfasser Jos. 8. zur Ausführung gebracht wird. Die Grundschrift schreibt also dem Moses nur eine Aufzeichnung und zwar eines Verzeichnisses, keines geschichtlichen Abschnittes, zu, was im Grunde nur besagt, dass die Tradition das seinem Ursprunge nach wirklich alte, ja gleichzeitige, Stationenverzeichniss auf ihn zurückführte. Auch scheint die Grundschrift, wenn sie den Moses ausnahmsweise einmal schreiben lässt, es zuzugestehn, dass die übrigen Anfzeichnungen nicht von ihm herrühren. Wie überhaupt in der alten Welt die lebendige mündliche Erzählung das Hauptmittel der geschichtlichen Ueberlieferung blieb (Dt. 32, 7.), so scheint auch für Moses selbst in den Verhältnissen seiner Zeit keine dringende Aufforderung, an die Aufzeichnung selbsterlebter geschichtlicher Umstände zu gehn gelegen zu haben. Wie bei andern Völkern, z. B. Indern, Griechen und Römern, so wird auch der Gesetzgeber vor dem Geschicht-

schreiber gelebt haben; es wird, abgesehen von einzelnen geschichtlichen Aufzeichnungen, früher das Bedürfniss entstanden sein, eine schriftliche Gesetzgebung, als eine Beschreibung der Geschichte und zwar der gleichzeitigen zu erhalten. Der Gesetze bedarf jedes Volk schon in seinen Anfängen, der zusammenhangenden, ausführlichen Geschichte aber erst, wenn es sich seiner Entwickelung und des Gegensatzes zwischen seiner Gegenwart und Vergangenheit bewusst wird. Die zu Moses' Zeit erlebten Begebenheiten konnten sich aber lange von Munde zu Munde fortpflanzen, ohne dass ein Bedürfniss fühlbar ward, dieselben im ganzen Verlaufe niederzuschreiben. Dieses allgemeine Ergebniss wird die Kritik der Quellenschriften weiter ausführen und bestätigen.

3. Uebersichtliche Betrachtung der kanonischen und apokryphischen Geschichtschreibung und Geschichtbücher.

Allen geschichtlichen Schriften des kanonischen A. T. bis auf die Chronik (sammt Ezra und Nehemia) liegen ältere geschichtliche Quellen zum Grunde, welche bald verkürzt, bald mit geringen Abweichungen wörtlich aufgenommen, bald aber auch mit neuen Stoffen vermischt wurden. In den älteren BB. werden die Namen der Geschichtquellen und ihrer Verfasser noch nie genannt. Allein wie die griechische und arabische Geschichtschreibung [1]) von namentlicher Anführung ihrer Quellen häufiger Gebrauch macht, so ist auch in späterer Zeit in den BB. der Kön. und in der Chronik häufig der Tagebücher oder Reichschroniken (דִּבְרֵי הַיָּמִים [2]) verschiede-

1) Wie die übrigen Orientalen und namentlich die Araber in ähnlicher Weise Geschichte schrieben, zeigen Ewald in der Compos. der Genesis und Stähelin in den krit. Unters. über die Genesis S. 114 f. Vgl. auch Ewald i. d. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgl. III. 228.

2) Sie erschienen wohl auf Befehl des folgenden Königes, daher das Leben des letzten Königes, sowohl des nördlichen, als des

ner Art gedacht, welche seit David von dem Reichsgeschichtschreiber (מַזְכִּיר) verfasst und wohl mit dem Tode jedes Königes geschlossen wurden. Dagegen lässt sich in den BB, Sam. und der Kön. sicher auf prophetische Aufzeichnungen schliessen, so über Samuel (1 Sam. 1—12.), David [1]), Hisqijja [2]), und solcher Art mögen die 1 Kön. 11. genannten דברי שלמה und 1 Chr. 29, 29. aufgeführten דברי שמואל הראה, ד' נתן הנביא und ד' גד הנבנא d. i. Handlungen oder Begebenheiten [der Zeit] des Salomo, Sam. u. s. w., vgl. 2 Chr. 9, 29. gewesen sein. In den BB. Sam. zeigt David's Specialgeschichte, z. B. in seinem Verhalten beim Tode seines Kindes, in der Erzählung vom Amnon und Thamar, von der geheimen Sendung an den Hohenpriester von Machanáim aus (2 Sam. 9, 11.), wie gut die Quellen letzterer Art zum Theil unterrichtet waren. Selbst noch 1 Macc. liegen solche schriftliche Quellen unter, und nach 2 Macc. 5, 14. soll Juda selbst seine Kriege haben aufschreiben lassen; auch hatte man Annalen des Hohenpriesterthumes (1 Macc. 16, 23. 24.) und dergleichen Quellen mögen dort vorauszusetzen sein. Der Chronist gefällt sich in solchen Anführungen so sehr, dass er seine Hauptquelle sogar nach ihren einzelnen Bestandtheilen namhaft macht. Den älteren Erzählern kam es aber nicht darauf an, wer eine weitverbreitete Sage oder Geschichte erzählt hatte, auch waren der Quellen zu ihrer Zeit sicher noch wenige, und diese waren bekannt. Ein anderes war es bei Gedichten; diese waren ihrer Art nach sehr verschieden, ihr Lob fiel auf den Dichter zurück, daher werden auch mitunter, wenn auch nicht immer (Num. 21, 14. 15. Jos. 6, 26.), die Quellen, denen sie entnommen waren, das „Buch der Kriege des Herrn" (S. 576.), das „Sépher Hajjaschar" [3]) (Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18

südlichen Reiches in den beiderseitigen Reichsjahrbüchern fehlte. 2 Kön. 17; 1—6. 24, 18—c. 25.

1) 2 Sam. 5, 17—25. 2 Sam. c. 7. und Anderes, wenigstens seinen letzten Quellen nach: 1 Sam. c. 14, 18 f. 22, 5. 23, 1—14. 30, 7 f.

2) 2 Kön. 19, 13—c. 20.

3) Alle in den BB. Sam. befindlichen Lieder sind wohl aus dem Nationalliederbuch, dem Sépher Hajjaschar entnommen.

S. 498. 644.) namhaft gemacht, wie auch sonst bei dichterischen und prophetischen Werken der Name, wenn auch erst von Späteren, gern hinzugesetzt wird. Ein treues Bild der Zeit gewähren die den geschichtlichen Büchern eingeschalteten gleichzeitigen Lieder und Sprüche [1]), wie auch in der altarabischen Geschichtschreibung, welche aus den Zeiten der Kreuzzüge stammt, die Rede immer leicht zur gebundenen wird, wie auch selbst die spätere Prophetie, bei Habaquq und in Jes. 12., zur Lyrik übergeht und die spätere Prosa solche dichterische Gestalt annimmt, Ruth 1, 20 f., obwohl sich auch früher schon die prophetische Rede, wenn auch vorübergehend, in das wirkliche Lied zurückzieht. Am. 5, 2. Jes. 1, 21. 5, 1. Nach völliger Gestaltung sowohl der dichterischen Form als der Sagenbildung wagten es dann aber auch spätere Geschichtschreiber, namenlose Lieder, welche ganz anderen Zeitumständen, als für die sie vom Erzähler benutzt werden, ihre Entstehung verdankten, den Helden und Heldinnen in den Mund zu legen [2]), oder der spätere Erzähler selbst schuf eine solche Dichtung, um die alte Zeit neu zu beleben [3]). Namentlich wendet auch der Chronist gern in freierer Weise solche Reden und Lieder an. Dies findet auch bei den alten Arabern im weiteren Umfange und zwar schon ziemlich frühe statt [4]).

Auch die Späteren, die diese Quellen in ihr Werk aufnahmen, benutzten noch anderweitige Schriftquellen, wenn sie auch manches zuerst nach mündlicher Tradition aufzeichnen mochten, so der Ergänzer im alten Pentateuch, der Deuteronomiker im B. Josua, der Verf. von Richt., Sam. und Kön. u. s. w. Die Annahme [5]) z. B., dass in den BB. der Kön. (von 1 Kön.

1) Gen. 4, 23 f. 14, 19 f. 27, 28 f. 39 f. Ex. 17, 16. (S. 449.) Num. 21, 14 f. (S. 576.) Jos. 6, 26. (S. 630.) 10, 12—15. (S. 644.) Richt. 5. 16, 23. 24. 14, 14. 18. 15, 16. 1 Sam. 17, 22. 23. 18, 7. 2 Sam. 1, 19—27. (?) 3, 33. 34. 23, 1—7., das. v. 8. vgl. m. v. 18. 1 Chr. 11, 11. und 2 Sam. 23, 19. Jes. c. 38.

2) Gen. 49. Ex. 15. Dt. 32. und 33. 1 Sam. 2, 1—10.

3) Num. 23. und 24.

4) Ewald in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenl. I. 96. 101 f.

5) Von C. H. Graf in der übrigens trefflichen Abhandlung: de libb. Sam. et Reg. compositione, scriptoribus, fide historica, p. 56 ff. aufgestellt.

c. 3. an) nur die mündliche Tradition verzeichnet sei, dass sie nur Zusätze nach mündlicher Tradition zu den Tagebüchern enthalten sollten, wird sich uns bei näherer Prüfung nicht bewähren.

Die Geschichtbücher vom Pentateuch bis zum Nehemia herab bilden insofern ein zusammenhangendes Ganzes, als jedes Buch, mit Ausnahme der Chronik, die Geschichte in einem entfernteren Zeitverfolge fortsetzt. Allein sie sind auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht das Werk eines Mannes und einer Zeit. Schon im Pentateuch erkennen wir ausser einer Grundquelle noch die Hand eines zweiten und dritten Erzählers (des Ergänzers und des Deuteronomikers); im B. Josua wieder jene Grundquelle und eine zweite Hand. Die BB. der Richter (mit Ausnahme von c. 17—21.), Sam. und Kön. gehören nur in ihrer gegenwärtigen Gestalt einem Verfasser an; und so verhält es sich auch mit den Dibre Hajjamim d. i. Chronik, Ezra und Nehemia. Wenn nun aber der Verf. des grossen Werkes Richt., Sam. und Kön. mit den ersten Worten Richt. 1. an Jos. 24, 28—33. (Worte des Deut., vgl. S. 703.) anknüpft, so geschieht es einzig um des passenden Anfanges willen, denn dass Pent. und Josua jemals mit den übrigen Büchern zusammengehangen haben sollten, ist schon deshalb unglaublich, weil Josua's Tod sichtbar in der Geschichte als eine grosse Endkatastrophe gilt (wie namentlich die Grundschrift des Pent. und Josua's lehrt), nach welcher eine neue Zeit anhob, der eine neue Darstellung zu Theil wurde.

Das Streben der israelitischen Geschichtschreiber war ein zwiefaches. Man sammelte überlieferte, meist wohl schon in Schrift vorliegende Thatsachen und verband sie zu einem Ganzen, da sie im Munde des Volkes äusserlich noch nicht in einen Zusammenhang gebracht sein konnten. Andererseits belebte man sie aber auch innerlich durch einen Gedanken, dem die ganze Geschichte dienen muss und schuf mit dichterischer Freiheit die zerrissenen Erinnerungen, welche man ergänzte, vervollständigte und belebtn, zum anschaulichen Bilde einer Idee um. Schon in der ältesten grösseren uns vorliegenden Urkunde, der Grundschrift des Pentateuch und des B. Jos., ist die Verheissung Gen. 17. der leitende Grundgedanke des Ganzen, und mit ihrer vorläufigen Erfüllung schliesst der Erzähler sein Werk ab. Dem Ergänzer des Pent. schwebt die

Verherrlichung der Nation als Endzweck vor; die Einschärfung des Gesetzes und die Paränese dem Deuteronomiker und letztere dem ihm zunächstfolgenden Geschichtschreiber; der Preis der alten Religion und des Cultus dem Chronisten. So ward die zusammenhangende Geschichtschreibung, wie die Sage selbst, zu einem fortgesetzten Unterrichte, diente zur Erbauung und religiösen Belehrung.

Die ältere Geschichtschreibung hatte noch eine sehr einfache und geschichtlich treue Gestalt. Selbst die alte Quelle über die Urgeschichte bis zum Tode des Josua, die nothwendigerweise von Mythen und Sagen nicht frei sein kann, setzt in der vormosaischen Zeit noch ein ganz anderes, einfacheres religiöses Bewusstsein und andere geschichtliche Verhältnisse voraus, als die nächsten Erzähler, der Ergänzer und Deuteronomiker. Ueberall erzählt sie noch anschaulicher und natürlicher, selbst da wo sie zu höherer Darstellung sich erhebt (Gen. 17. Ex. 12.). Das alte Stück Richt. XVII—XXI., das die Zeit gleich nach Josua's Tode schildert, ist frei von dem späteren prophetisch-theokratischen Pragmatismus. Nirgends wird hier auf eine Vorsehung, oder einen Plan Gottes hingewiesen, nirgends seine Strafgerechtigkeit hervorgehoben, z. B. nicht, dass Jahve es veranstaltet habe, dass der St. Benjamin wegen der Schandthat der Bewohner von Gibea' so hart bestraft werde. Hier wird auch der in mancher Beziehung ungesetzliche Zustand vom Mangel der Königswürde abgeleitet. Gleich einfach und geschichtlich treu ist Richt. IX. gehalten. Die Stücke, welche 1 Sam. 13. bis 2 Kön. 2, 46. die Geschichte Saul's und David's nach der älteren Quelle berichten, liefern, obwohl die Geschichte schon lückenhaft ist und mannigfach entstellt, doch noch ein sehr anschauliches Bild der Saulischen und Davidischen Zustände; von jenem theokratischen Pragmatismus und von Wundern findet sich keine Spur, sondern der äussere Zusammenhang und Anlass der Begebenheiten wird so gut als möglich dargelegt und höchst selten finden sich Uebertreibungen, wie z. B. wohl in der Erzählung von Absalom's Haar und von dem Gewichte der Waffen Goliath's. So hätte sich eine wirkliche Geschichtschreibung bilden können, allein der Verfall des ganzen Volkes seit der Spaltung des Davidischen Reiches, wobei nur die Prophetie und Poesie sich ungestört fortbildeten, übte immer mehr ihren hemmenden Einfluss auch

auf die Geschichtschreibung. Wissenschaftlich ward die israelitische Geschichtschreibung niemals. Gewann auch seit der Richterzeit, als sich allmälig eine Geschichtschreibung zu bilden begann und die Schrift an Stelle des Gedächtnisses getreten war, der schriftstellerische Bericht eine Zeit lang mehr geschichtlichen Charakter, so geschah diesem doch durch ein immer einseitiger werdendes theokratisches Interesse Abbruch.

Es kann nun nicht geleugnet werden, dass der Gedanke der Theokratie in seiner einfacheren Gestalt uralt, dass er zuerst recht eigentlich in Moses hervorgetreten sei (S. 513.). Josua, Phinchas und Kaleb treten uns in der zunächst folgenden Zeit als ächt theokratische Charaktere entgegen. Das Princip der richterlichen Thätigkeit und Begeisterung war ein religiös theokratisches und hatte als solches seine Wurzel in dem Bewusstsein, dass das Volk der göttliche Zweck sei, als solches nie vom Herrn verlassen werden könne und seines Schutzes theilhaftig bleiben müsse. Jahve sendet die Richter, wenn er sie beruft. Sein Geist fährt in sie, erfüllt und treibt sie zu ihren Werken an, und Jahve übergiebt ihren Händen die Feinde [1]). Ohne die Voraussetzung dieses Gedankens ist die ganze Richterzeit unbegreiflich. Wenn Ehud z. B. Gottes Wort an den König der Moabiter bringt, als er ihn meuchlings mordet, so sind diese Worte [2]) so schlagend und eigenthümlich, dass sie gewiss nicht erst von einem späteren Standpunkt des geschichtlichen Bewusstseins aus gebildet sind. In dem gleichzeitigen Liede der Debora ist es Jahve, der eigentlich den Kampf führt; durch eine Theophanie ist der Sieg dem Volke gegeben, als der Herr vom Sinai herüber zur Hilfe kam (Bicht. 5, 4.), vom Himmel her wird für die Feinde gestritten (ebd. v. 20., vgl. Jos. 10, 11 f.), und der Engel des Herrn nimmt seinen Theil am Kampfe (ebd. v. 23.). Solcher ächttheokratische Geist spricht sich auch in Gideon's Antwort Richt. 8. aus.

Ein anderes aber ist es, wenn dieser einfache religiöse Gedanke einzelne Fromme des zu dieser Zeit noch sehr rohen Volkes belebt, selbst auch wenn die Dichterin Debora die

1) Vgl. Richt. 3, 10. 6, 34. 13, 25.

2) „Ich habe Gottes Wort an dich.“ Richt. 3, 20.

Thaten Gottes in solcher Weise und in solchen Anschauungen preist, ein anderes, wenn die Geschichtschreibung, statt die Ereignisse so gut als möglich in ihrer natürlichen Entwickelung darzulegen, schon von einem ausgebildeten theokratischen Pragmatismus [1]) durchdrungen ist, wenn also die prophetische Anschauung in die alte Geschichte zurückgetragen wird, wenn das Streben nach dem Wunderbaren vorherrscht, und alles dies selbst schon bei Schilderung der Urzeit in Anwendung kommt. Die Begebenheiten werden nicht als Folge der Umstände und des freien Willens der Personen dargestellt, sondern unmittelbar auf Gottes Führung zurückgeführt. Alles Glück wird nach der Idee der Vergeltung (S. 500 f.), als Folge des Gehorsams gegen Gott und somit der Gesetzerfüllung, alles Unglück als Folge des Ungehorsams und des Abfalls dargestellt. Dieser allerdings aus einem tiefen religiösen Bewusstsein hervorgehende Grundsatz, dass von allen grossen und erfolgreichen Begebenheiten Gott allein die Ehre gebühre, war die Quelle des Bestrebens, der Geschichte der Nation das Gepräge des Wunderbaren aufzudrücken und somit den geschichtlichen Boden zu verlassen [2]). Man wollte die Vorsehung zur concretesten Anschauung bringen und das tief einwohnende Gefühl der göttlichen Allmacht menschlicher Ohnmacht gegenüber, so wie die absolute Abhängigkeit der Menschen von Gott auch in Anderen wecken und beleben (vgl. Dt. 8, 17 f. m. Ps. 44, 3 f.), daher wurde so häufig vom natürlichen Entwickelungsgange geschichtlicher Thatsachen abgesehen. Nicht ein kindisches Haschen nach dem Abenteuerlichen und Phantastischen darf hier vorausgesetzt werden; auch nicht ein durch mangelhafte Kenntniss der Naturgesetze entschuldbarer Aberglaube veranlasste solche Darstellung, denn wir können bei jenen hebräischen Geschichtschreibern eine solche Unreife nicht mehr voraussetzen. Mit diesem Streben nach dem Wunderbaren hängt es aber zusammen, dass nicht selten gewisse Nebenumstände nicht in ihrem natürlichen Zusammenhange erzählt sind, sondern dass sie der Leser erst aus folgenden zufälligen

1) Vgl. über die Art dieser hebr. Geschichtschreibung Jos. Arch. Prooem.

2) Vgl. S. 409 f. 621. 630. 640.

Aeusserungen und Anspielungen errathen muss. Richt. 8, 18. 12, 2.

Diesen prophetischen und theokratischen Pragmatismus finden wir, abgesehen von einigen schon beachteten älteren Stücken, in allen Geschichtbüchern des A. T., auch in Chronik, Ezra und Nehemia, hier nur in beschränkter Form, als den bestimmenden und das Ganze durchdringenden Grundgedanken wieder. Wenn er schon in die Urzeit hineingetragen wird und die Geschichtschreiber alle Thatsachen von einer höheren Causalität abzuleiten suchen, indem sie auf die natürliche Entwickelung der politischen Ereignisse weniger Gewicht legen und bei der fast rhytmisch wiederkehrenden Schilderung eines Abfalls von Jahve und Hinneigung zum Götzendienst nicht selten parteiisch werden, so hat man die angegebenen religiösen Motive sorgfältig von dem geschichtlichen Thatbestande zu scheiden. Schon bei dem Ergänzer des Pentateuch herrscht diese Richtung vor. Bei ihm zeigt sich schon in der Schilderung der Urzeiten jene Vorstellung von den Theophanieen und dem Engel Gottes, welchem wir in der Richterzeit nur erst im Liede der Dichterin und Prophetin Deborah begegnen, aber hier zuerst aus der Dichtung in die Geschichtschreibung eintreten sehen und zwar schon in die der Urzeit. Bei dem dritten Erzähler, dem Deuteronomiker, waltet die Paränese vor und eine freiere Behandlung der alten Geschichte, neben dem Streben nach dem Wunderbaren; letzteres vornämlich im B. Josua. Diesen prophetisch-paränetischen wunderbaren Character trägt auch das grosse Werk, Sam. und Kön., wozu Richt. 1—16. als Einleitung, in der zweiten Hälfte der ostasiatischen Verbannung [1]). Es beschreibt auf Grund alter

1) Früher kann das Werk Richt. Sam. und Kön. nicht verfasst sein, denn es erzählt, wie der 11 Jahre vor Zerstörung Jerusalems weggeführte König Jekhonja am babylonischen Hofe errettet worden sei. Schon darin findet die, auch von Graf a. a. O. S. 61 f. aufgestellte Meinung, dass Jeremia der Verf. sei, ihre Widerlegung; überhaupt ist die ganze schriftstellerische Weise so beschaffen, dass wir einen Propheten selbst, wie Jeremia einer war, nicht für den Verf. halten können. Die alte Quelle, welche in Sam. zum Grunde liegt, wurde allerdings wohl schon am Ende des ersten oder am Anfange des zweiten Jahrhunderts nach David ge-

Quellen die Geschichte nach prophetischen Wahrheiten, zur Warnung des Volkes und zur Erklärung der Frage, warum so viel Elend über das Volk hereingebrochen sei, damit es dadurch zur Busse und Besserung gerufen werde. Im B. der Richter c. 2. 6. 7. erlaubt sich der Verfasser eine Umbildung der Geschichte im Interesse der Theokratie; auch c. 10. und 11. giebt sich in der Erzählung von Jephta dieser Pragmatismus kund. Namentlich ist aber der Sagenkreis von Simson c. 13 f. zu einem Gegenstande theokratischer Dichtung geworden, wozu sich der phantastische Inhalt vorzüglich eignete. Auch Samuel's Geschichte (1 Sam. 1—12.) liegt uns nur in der prophetischen Auffassung der späteren Zeit vor, wie auch die späteren Stücke im B. Sam., welche zerstreut in c. 13. — 2 Kön. 2, 46. die Geschichte Saul's und David's ausschmücken, namentlich auch der ganze übrige Theil der Kön., diesen Character (z. B. in den Erzählungen von Jesaja) an sich tragen. Wie mächtig auch im nördlichen Reiche der Einfluss der prophetischen Wirksamkeit auf die Auffassung der Geschichte war und wie er fast die ganze übrige Geschichte des Reiches verdrängte, zeigen die Erzählungen vom Achijja 1 Kön. 11, 26 f. 14, 1—18., noch viel mehr die über Elia und Elischa 1 Kön. 17. — 2 Kön. 13. Das Hauptaugenmerk des Verf. der Dibre Hajjamim (Chron. Ezr. Nehem.), im ersten Anfange der macedonischen Herrschaft, war die Religion und der Cultus, wie sie im Zeitalter der entstehenden Hierarchie im priesterlichen Geiste aufgefasst wurden und indem er von diesem Gesichtspunkte aus das Alterthum betrachtete, wollte er seinen Zeitgenossen Trost und Erhebung berei-

schrieben. Der Abschnitt Richt. 17—21., welchen eine spätere Hand hinzufügte, scheint in die Zeit der frommen Könige Asa und Jehoschaphat gesetzt werden zu müssen. Ewald a. a. O. S. 192. Stähelin a. a. O. S. 146 f. Für ein späteres Zeitalter lässt sich kein Grund anführen, denn die Worte 18, 30.: „bis zur Zeit, da das Land gefangen geführt wurde“ (עד יום גלות הארץ), worin übrigens sicher von dem Exile des Volkes der 10 Stämme die Rede ist (Hitzig in d. Heidelb. Jahrbb. 1839. S. 1091.), obwohl die Fortführung des St. Dân nicht dadurch bewiesen wird (Bertheau zur Gesch. S. 359 Anm.), sind ohne Zweifel ein späteres Einschiebsel. Ewald S. 206 Anm. Stähelin S. 147.

ten. Obwohl nämlich das Volksleben auch mit der persischen Zeit einen höheren Aufschwung nehmen zu wollen schien und Einzelne nun schon zur treuen Aufzeichnung selbsterlebter Ereignisse vermocht wurden, wie man dies im Buch Ezra und Nehemia noch deutlich erkennen kann, so nehmen wir es doch an dem Beispiele des Verf. der Dibre Hajjamim sichtlich wahr, dass, je tiefer im Verlaufe der Zeit der Volksgeist wieder sank, desto mehr auch die Geschichtschreibung darunter litt, denn nur da empfangen alte Zeiten und Ereignisse durch ihn erwünschtes Licht, wo er treu seinen alten Berichten folgt, wo er aber von seinem einseitigen Standpunkte aus schreibt, namentlich im davidisch-salomonischen Zeitalter, da wird man zur grössesten Vorsicht aufgefordert. Ueberhaupt schmücken die späteren Geschichtschreiber, denen der Chronist angehört, die älteren Denkmäler mit dem aus, was und wie es ihnen die Tradition bietet, nehmen also einen haggadischen Charakter an, der besonders den Midraschim, oder den Auslegungen der alten Geschichte, deren zuerst der Chronist gedenkt, eigenthümlich war. Die Tendenz dieser spätesten Geschichtschreiber ist am weitesten davon entfernt, eine geschichtliche zu sein, sondern sie ist, mehr noch als bei den älteren, eine didactische und so bildeten sie den Uebergang zu den Apokryphen und Pseudepigraphen, in denen der geschichtliche Zweck dem didactischen völlig untergeordnet ist. Am entferntesten vom Geiste ächthebräischer Geschichtschreibung ist das B. Esther aus der ersten Ptolemäerzeit. Dieses kalte und grausame Buch zeigt es deutlich, wie das theokratische Interesse immer einseitiger und schroffer wurde und das höhere Leben des hebräischen Princips immer mehr geschwunden war.

Da bei allen diesen Geschichtschreibern an Kritik nicht zu denken ist, so kann es nicht auffallen, dass sich manche Schwierigkeiten und Widersprüche finden, welche unaufgelöst blieben. Die mangelnde Kritik liess das Wesen der Sage (S. XXIV.) nicht richtig erkennen und darum finden wir auch in den Geschichtbüchern verschiedene Formen einer Thatsache als verschiedene Ereignisse im Sinne der Berichterstatter, welche sie in ihren Quellen vorfanden, erzählt. Vgl. Gen. 12. 20. 26. Ex. 17, 1—7. vgl. Num. 20, 8 f. Da diese Werke aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, so finden sich von einigen Begebenheiten doppelte Berichte, welche

sich zum Theil ausschliessen und einander aufheben. Andere BB. liefern dazu Beispiele; so wenn es 1 Sam 7, 13. heisst, Samuel habe den Philistern das Wiederkommen während seiner Lebenszeit völlig verleidet, während dieselben doch nach 9, 16. 10, 5. 13, 3. 19, 20. noch bei seinen Lebzeiten Israel unterjocht hielten. Ueberhaupt vergleiche man die Widersprüche in den Berichten: wie Saul König geworden 1 Sam. 9, 1. — 10, 16. und 10, 17—27., wie und warum er verworfen worden 13, 8—14. u. 15, 10—26., wie David zu Saul gekommen 16, 14—21. u. 17, 55.—18, 2. An letzterer Stelle kennt Saul den David nicht, obwohl er nach ersterer als Sänger und Waffenträger schon längere Zeit an seinem Hofe verweilt hatte; ferner gehört es hieher, wenn Saul nach c. 18, 2. 5. den David nach Goliath's Besiegung aus Zuneigung bei sich behalten und ihn nach mehreren glücklichen Expeditionen über das Kriegsvolk gesetzt, gleichwohl nach v. 9—11. ihn vom ersten Augenblick an mit scheelen Augen betrachtet, ja selbst nach dem Leben getrachtet haben soll und das letztere c. 19, 9. 10. noch einmal erzählt wird. Auch vgl. man die verschiedenen Berichte: wie David Saul verschont habe c. 24. u. 26., wie er zu den Philistern übergegangen 21, 10—15. u. 27, 1—4., wie das Sprüchwort Saul unter den Propheten entstanden. Auch die Erzählung, wie Jonathan den Posten bei Gibea' in die Flucht schlug, findet sich zweimal 1 Sam. 13, 3. und c. 14. An einigen Stellen der Geschichtbücher erscheinen freilich solche Differenzen wirklich durch spätere Glossen entstanden zu sein. So Jos. c. 4, 9. vgl. S. 623 f. und 8, 12. 13. (S. 637 ff.) 15, 45—47. (S. 689.), an andern Stellen lassen sie sie sich aber nicht ausgleichen, z. B. wenn der spätere Deuteronomiker im B. Josua, welchem die alte Geschichte schon dunkler war, die Philister schon zu Josua's Zeit in der nachherigen Pentapolis wohnhaft denkt, im Widerspruch mit der Grundschrift S. 197. 688. Anm. 2. [1])

Den Geschichtschreibern ist ferner eine sorglose Behaglichkeit und Schwerfälligkeit im Erzählen eigen, daher nehmen sie oft voraus (so namentlich der Ergänzer im Pentateuch), oder holen nach (vgl. S. 310. 389. 614. 622.) oder wiederholen

1) Widersprüche sind z. B. auch in der Schilderung des Gebäudes Richt. 16, 29. Vgl. das. Studer S. 357 f.

Jos. 21, 13. 4, 15 f. 22, 9—12. Sie erzählen auch gern sächlich zusammenstellend und so die Zeitfolge der Begebenheiten weniger berücksichtigend; so auseinanderhaltend, was der Zeit nach zu verbinden gewesen wäre, oder verbindend und an einem Orte erzählend, was der Zeit nach nicht zusammengehört, wodurch sie scheinbare Anachronismen veranlassen. So wird in der Genesis, damit alles einen Stammvater betreffende beisammen sei, sein Tod u. s. w. berichtet, auch wenn derselbe erst in der späteren Zeit erfolgt ist (vergl. S. 331.). So wird Ex. 16, 33. 35. der Befehl gegeben, das Krüglein mit dem Manna vor das Gesetz (in der Bundeslade) zu stellen, obwohl die Gesetzestafeln erst 40, 20. in die Bundeslade gelegt werden; aber c. 16. ist der locus classicus über das Manna und Num. 11, 7 f. nur ein gelegentlicher Nachtrag. Vgl. auch S. 479 Anm. Jos. 11, 1—15. gehört erst in die Zeit, da Issakhar seinen Landestheil erhielt (S. 651. 675.) und überhaupt generalisirt der Deuteronomiker im B. Josua gern, z. B. wenn er c. 10 bis 12. schon vor der ersten Vertheilung alle Eroberungen zusammenfasst, wenn er ebd. in der Geschichte der Eroberung des Landes und der Recapitulation der eroberten Landestheile alles dem Josua zuschreibt, was etwa nur unter seinem Oberbefehl einzelne Helden zu verschiedenen Zeiten ausführten. S. 647. 651. vgl. auch S. 703. So giebt der Verf. des B. der Richter c. 1. — 2, 5. gleichsam im Grossen und Ganzen eine Uebersicht über die Verhältnisse der verschiedenen Stämme, unchronologisch Begebenheiten vor und nach (c. 1, 1—7.) Josua's Tode zusammenstellend. 1 Sam. 17, 54. wird an die Erzählung von David's Siegen über Goliath sogleich die Notiz angeschlossen, dass man sein Haupt nach Jerusalem gebracht habe, was erst viele Jahre später geschah. Auch die Begebenheiten 2 Sam. c. 1—8. 9—20. sind nicht chronologisch genau vorgetragen, sondern in einer Art von Sachordnung. Die richtigere Ordnung lässt sich aus der Chronik nach Maassgabe seiner Quellen noch erkennen. Was der Verf. 2 Sam. an verschiedenen Orten von David's Salbung zu Chebrôn, Eroberung Jerusalem's und Nachricht von den Helden David's erzählt, c. 5, 1—10. und 23, 8—39., hat der Chronist beisammen gelassen, zudem hat das Verzeichniss der Helden David's bei'm Chronisten einen grössern Umfang, wobei man an willkürliche Erweiterung nicht zu denken hat. Ferner findet sich das Verzeichniss der Kinder David's 1 Sam. 2, 3—5. u. 5, 14—16. an zwei Orten,

während sie bei'm Chronisten 1 Chr. 3., gewiss auf Grund seiner Quelle, in einer Folge und im Zusammenhange mit den Nachfolgern David's aufgeführt werden. Das Stück 2 Sam. 23, 8—39. hatte nach 1 Chr. 11., vgl. v. 12., seinen Platz hinter 2 Sam. 5, 10.; auch c. 24. steht ausserhalb der ursprünglichen Ordnung und eben so 21, 15—22., welches der frühern Geschichte Davids angehört. Vgl. 1 Chr. 20, 4—8. Auch in den BB. der Könige werden die verschiedenen Acte nach einer Art von Nebeneinanderordnung aufgezählt. So ist z. B. die grosse Masse Goldes zum Bau des Tempel's aus der Seefahrt Salomo's genommen, 1 Kön. 9, 26—28., und doch ist die Seefahrt erst später genannt, was aber nichts für die Zeit beweist. Was 2 Kön. 23, 11—20. erzählt ist, gehört nach 2 Chr. 34. in's 12te Jahr des Josia. Endlich ist es diesen BB. eigenthümlich, die Nachrichten über das Haus des Königs und seine Einrichtungen, seine Weiber und Kinder, seine Sitten und Gewohnheiten am Ende der biographischen Nachrichten zusammenzustellen, wie wir dies auch bei arab. Geschichtschreibern, z. B. bei'm Abulfeda, wahrnehmen.

Die prophetisch-theokratische Haupttendenz der Geschichtschreibung, so wie der Umstand, dass die Sage der Vorzeit (z. B. über Moses' und David's Jugendzeit) bei Anhäufung gleichzeitiger Begebenheiten und jüngerer Erinnerungen in den Hintergrund traten, haben es verschuldet, dass sich in der Erzählung nicht selten Auslassungen einzelner auch wichtiger Personen und Begebenheiten und Umstände [1]), kurze und unbefriedigende Darstellung anderer, bedeutende Zeitlücken und manche Schwierigkeiten anderer Art vorfinden. Mitunter beruhen solche Lücken auf Verkürzung der Quellen, wovon wir an der Grundschrift zum B. Josua ein Beispiel haben, vgl. S. 657., sichtlich entstanden sie aber auch noch später durch Textverderbniss in den uns vorliegenden Berichten. So füllt 1 Chr. 6, 63. 64. eine Lücke aus, die sich jetzt in der Grundschrift des B. Josua vorfindet. Vgl. S. 685 Anm. So gehören Richt. 1, 30—33. sichtbar der Grundschrift des Josua an, da der Verf. des B. d. R. das B. Josua benutzt. Unvollständige Berichte finden sich nicht selten. Was 2 Kön. 15, 8—19. in nur kurzen Zügen geschildert ist, hatte einen viel reichern Inhalt, wie

1) Eine Lücke wie 1 Sam. 7, 2. ist anderer Art und fand sich wohl schon in der Quelle des Verf. vor.

wir aus der lebendigen und vollständigen Schilderung dieses Zeitraumes bei Hos. c. 3—14. ersehen. Des Bündnisses mit Aegypten Hos. 7, 11. 12, 3—14. geschieht um diese Zeit in den Geschichtbüchern keine Erwähnung. Ferner lässt Zekh. 11, 8. noch auf einen vierten König schliessen, der ausser Zekharja, Schallum und Menachem in jener Zeit 2 Kön. a. a. O. herrschte. Dass die Vorläufer der Chaldäer, die Skythen des Herodot, zu Josias Zeit auch nach Palästina streiften, erfahren wir aus den Weissagungen des Ssefanja und den frühesten des Jeremia. Dergleichen lässt sich aber noch Manches anführen [1]). Selbst die Bücher der Kön. wollen keine genaue Geschichte der Könige und ihrer Erlebnisse und Thaten geben, denn in Beziehung darauf verweisen sie auf ihre Quellen und deuten manches nur so kurz an, wie es für das theokratische Interesse, nicht aber für eine genauere Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse genügt. So heisst es z. B. 2 Kön. 13, 5.: Gott habe den Israeliten einen Retter aus der Hand der Syrer gesendet, ohne zu melden, wie des Retter's Name gewesen sei, oder was er ausgeführt habe. 2 Kön. 16, 10 f. wird erzählt: Achaz sei dem Könige von Assyrien entgegengegangen, habe dort einen Altar gesehen, den er sich zum Vorbilde für einen im Tempel zu erbauenden genommen; dann geschieht von diesem Altar und anderen Einrichtungen im Tempel Meldung, allein von den politischen Unterhandlungen des Achaz und des Königes von Assyrien ist nicht weiter die Rede. Aus demselben Grunde giebt die israelitische Geschichtschreibung nun auch keine genauen Be-

1) Doch hat man mitunter auch Lücken in den Geschichtbüchern finden wollen, wo sie nicht Statt haben. Würde z. B. auch Ps. 2. auf Salomo zu beziehen sein, so könnte man daraus doch mit Ewald z. a. Ps. noch keine Folgerung auf Unvollständigkeit unserer Geschichtbücher machen, denn wirklich regte sich die Unzufriedenheit unter den seit David unterworfenen Völkern schon zu Salomo's Lebzeiten wieder. Vergl. 1 Kön. 11, 14. 22. 23—25. Auch der Meinung Ewald's, dass Jes. 1. einen Angriff der Assyrer auf Jerusalem in Hisqijja's erster Zeit voraussetze, von welchem die Geschichtbücher nichts meldeten, und dass c. 22, 1—14. auf die damalige Zerstörung des Landes zurücksehe, können wir uns nicht anschliessen. Vielmehr gehört Jes. 1. in Achaz Zeit vgl. 2 Chr. 28, 20 f., und Jes. 22, 1—14. sieht der Prophet unter Hisqijja hin auf eine noch zukünftige Verwüstung.

richte über den Zustand der Cultur bei den Israeliten und nur aus einzelnen Andeutungen lässt sich ersehen, dass dieselben von der in Vorderasien, namentlich in Babylonien, heimischen Cultur keineswegs ausgeschlossen waren. Nur beiläufig hören wir von dem Ursprunge des Ackerbau's, von der Erfindung der Künste u. s. w. (Gen. 4, 21. 22.), von den Einrichtungen des Staates während der königlichen Herrschaft, von Salomo's Handel und dem Versuch des Jehoschaphat, dem Handel wiederaufzuhelfen (1 Kön. 22, 49.); ferner von den grossen künstlichen Bauten in Jerusalem, sowie in andern Städten, von Gegenständen des Luxus, von der Weisheit des Salomo (1 Kön. 5, 9—15.) und dem Sonnenzeiger des Achaz (2 Kön. 20, 9. Jes. 38, 5.). Nachrichten solcher Art fliessen uns sparsam zu, wie denn z. B. auch vom philistäischen Handel, der allen Spuren nach doch bedeutend gewesen sein muss (S. 198.), gar keine genauere Nachricht gegeben wird. Wie aber namentlich jene Reichsannalen sich genauer auf die Zeitgeschichte eingelassen haben müssen, das ersieht man deutlich aus den Angaben der BB. der Kön. und Chronik über die Kinder und Weiber der Könige und der Mutter jedes Königs von Juda und eben aus jenen kurzen Nachrichten über ihre Bauten und ähnliche Unternehmungen.

Die Geschichtbücher selbst, in ihrer gegenwärtigen Gestalt, stehen einander hinsichtlich der geschichtlichen Treue und Vollständigkeit nicht alle gleich. Der Pentateuch ist, wie es bei Schilderung der Urzeit nicht anders erwartet werden kann, reich an Mythen und Sagen und enthält nur in seinen ältesten Bestandtheilen einige reingeschichtliche Thatsachen: z. B. den Ursprung des Volkes selbst, sein Verhältniss zu andern verwandten Völkern und deren Ansiedelung in ihren Wohnsitzen, die Hin- und Herzüge der Erzväter, die allmälige Bildung der Stämme, auch selbst ihre religiösen Zustände und Anderes können wir noch ziemlich deutlich erkennen und von Abrahâm und seiner Zeit giebt die Genesis nach alter Urkunde (Gen. 14.) ein gewiss treues geschichtliches Bild, so wie sich auch von Moses Wirksamkeit nach den Schilderungen des Pentateuch noch ein sehr anschauliches Bild entwerfen lässt. Leider findet sich vor seiner Zeit eine vierhundertjährige Geschichtlücke über den Aufenthalt in Aegypten vor. Vollständiger und genauer sind die Berichte des B. Jesua und entbehren da, wo der Deuteronomiker keine spä-

teren Vorstellungen eingemischt hat, der geschichtlichen Treue nicht. Allein kaum ist von diesem Menschenalter der letzte zur Ruhe gegangen, da fangen auch die Nachrichten an wieder dürftiger zu werden. Gaben die vorhergehenden BB. ein vollständiges Bild des religiösen und politischen Zustandes der ganzen Nation, im Ganzen freilich im Lichte einer spätern Zeit betrachtet, so bewegt sich nun die nachfolgende Erzählung (Richt. Sam.) fast nur um einzelne Personen, oder mit Vorliebe verweilt der Erzähler im Kreise einer Familie und stattet die Darstellung mit dem reichsten Detail aus; aber gerade diese Anschaulichkeit und Genauigkeit hält ihn schon so sehr fest, dass er nur da, wo der Gang der Begebenheiten ihn darauf hinführt, sich eine gelegentliche Bemerkung oder Andeutung über den Gesammtzustand des Volkes in politischer und namentlich in religiöser Hinsicht abgewinnen lässt. Die BB. Sam. berichten ausserdem weniger von David's Jugendzeit, ehe er König ward, weil die Kunde darüber wohl schon verloren war, sehr viel genauer aber von David's späterem Leben, obwohl auch hier einzelnes, z. B. die Kriege gegen die Philister, Moabiter, Syrer, Edomiter u. s. w. 2 Sam. 8., nur kurz erzählt wird. Ueberhaupt ist aber das Leben des glücklichen und daher, nach dem Glauben des Alterthumes, frommen Königes, als Gegenbild der nachfolgenden Zeit und ihrer meistentheils gottlosen Könige, mit aller Ausführlichkeit beschrieben, dagegen mit Salomo, zu dessen Zeit das Reich in Verfall gerieth, die Erzählung schon kürzer wird und sein Leben nicht mehr mit jener Vollständigkeit dargestellt ist. In dem ältern Theile von Richt. und Sam. zeigt sich, wie schon früher angedeutet ist, noch ganz der Geist der ältern Zeit. Die hohen Gestalten des David und Salomo werden noch ziemlich rein und deutlich erkannt. An Ausführlichkeit der Darstellung, klarer Anschaulichkeit der handelnden Personen, reizender Naivetät und jugendlicher Frische der Darstellung kommt Einzelnes der ältesten Geschichtquelle, der Grundschrift des Pentateuch, nahe. Selbst die späteren Bestandtheile dieser BB., obwohl sie sonst den strengeren gesetzlichen Geist athmen (z. B. 1 Kön. 2, 1—9.), sind oft dem Geiste der ältern Zeit noch nicht ganz entfremdet und folgen lieber treuer der Sage, als dass sie einzelne Züge, die doch der spätern Gesetzgebung widersprechen, verwischen sollten. Beispiele finden wir im B. Josua, vgl. S.

631. 634., andere sind: wenn im B. Ruth das alte Herkommen der Pflichtehe (wie Gen. 38.), worauf erst das spätere Gesetz von der Leviratsehe Dt. 25, 5—10. beruht, vorausgesetzt wird; wenn ebd. die Ehe mit einer Ausländerin (Moabiterin) noch als zulässig gilt, vgl. Dt. 23, 3. Ezr. 9, 1 f. Neh. 13, 1—3. 23—27.; wenn Richt 3, 6. 14, 1 f. die Verschwägerung der Israeliten mit den Kenáanitern stehn lässt u. A. Man hat aber kein Recht da, wo etwas auch in diesen spätern Schriften dem Geiste der ältern Zeit noch nicht entfremdet ist, auf gleichzeitige Geschichtquellen zu schliessen, denn richtig ist bemerkt worden [1]), dass man sich die hebräische Schriftstellerei in der Zeit der weitesten Entwickelung und Kunst gar nicht sô ungelehrt und einfach denken dürfe, sondern dass man zu dieser Zeit die alten Muster sehr glücklich nachgeahmt habe. Als ein Beispiel einer ganz eigentlich künstlerisch-gelehrten und in dieser Weise sehr vollkommenen und gefälligen Behandlung des alten Stoffes gilt das Buch Ruth, dem übrigens Factisches zum Grunde liegen muss [2]). Gehen wir nun weiter auf die Bücher der Könige über, so herrscht hier, abgesehen von einigen breiten prophetischen Schilderungen, mehr noch als in den BB. Sam., der chronikenartige Vortrag vor und die aus-

1) Ewald, Gesch. I. 168.

2) Darauf führt auch der Umstand, dass Ruth 3. 12. 4, 1. 3. 6. 8. der Goel nicht namentlich gemacht wird, und dass 1 Sam. 22, 3. David mit Vater und Mutter zu den Moabitern flüchtet, kann als Beweis für das wirklich Factische benutzt werden. Dass das Buch längere Zeit nach den Begebenheiten, die es schildert, aufgezeichnet sei, erhellt, selbst abgesehen von der spätern Sprache, schon daraus, dass die Sitten, als alte Sitten, erklärt werden: c. 4, 7. Nun aber will Ewald a. a. O. S. 202. aus dieser St. erweisen, dass das B. Ruth in der Verbannung geschrieben sein müsse, denn die dort erwähnte Volkssitte habe erst mit dem Volksleben selbst aufhören können. Allein dieser Schluss ist höchst unsicher, denn jene alte Volkssitte konnte ja mit dem Herkommen der Pflichtehe (Gen. 38.) selbst ihr Ende erreichen und lange vor dem Exil konnte auf jenes alte Herkommen das Gesetz von der Leviratsehe gegründet sein. Dt. 25. Dass das B. Ruth aber zur Zeit als das Königthum noch bestand geschrieben sein müsse, ist andrerseits eine ganz ungegründete Behauptung; wie man sich gerade im Exil mit den alten Königsgeschichten eifrig beschäftigte, zeigt ja grade das grosse Werk Richt. Sam. und Kön.

führlichen und lebendigen Schilderungen einzelner Könige sind seltener. Der Chronist behandelt die Geschichte, wie wir bereits sahen, von einem ganz anderen Standpunkte aus und in einem andern Interesse als der Verf. der Königsgeschichten, und obwohl die früheren Geschichtbücher hie und da wirklich durch ihn ergänzt werden, so ist er doch auch nicht frei von geschichtlichen Irrthümern, wie man sich denn überhaupt, wird er im Vergleich mit jenen betrachtet, an die verschiedene Weise erinnert sieht, in welcher Herodot und der ganz geistlose Diodor die ägyptische Geschichte schrieben. Für den langen Zeitraum des Exils können wir unsere dürftigen Nachrichten über die politische Geschichte nur aus den prophetischen Schriften schöpfen. Die nächste nachexilische Zeit schildern uns Ezra und Nehemia als gleichzeitige Zeugen, und da, wo der Chronist nicht thätig gewesen ist, treu und glaubhaft, wenn auch in kurzen Zügen. Nehemia war, wie die später folgende Kritik dieser Bücher lehren wird, ursprünglich vollständiger und leider haben wir dessen Schluss nicht mehr. Zwischen dem Nehemia und 1 Makk. findet sich dann eine geschichtliche Lücke von 250 Jahren, aus welcher wir nur einige Sagen in 2 und 3 Makk. und einige dürftige Nachrichten bei Jos. Arch. XI. haben. Die Geschichte der Makkabäer gewährt aber schon nach den hier zu besprechenden Geschichtbüchern der Makkabäer ein sehr anschauliches Bild. Der geschichtliche Charakter von 1 Makk. [1]) ist so gut als es sich irgend in dieser Zeit erwarten lässt, frei von Wundersucht und ziemlich frei vom Sagenmässigen. Höchstens erlaubt sich der Verf., gleich den klassischen Geschichtschreibern, Gebete und Reden seinen Helden in den Mund zu legen. Mit sonderlicher Kritik geht er freilich nicht zu Werke, namentlich erscheint er in der ausländischen Geschichte schwach. So lässt er Alexander d. Gr. auf seinem Todbette das Reich vertheilen und die Juden mit den Spartanern verwandt sein, 12, 21. Jedenfalls steht das erste Buch an Glaubwürdigkeit hoch über dem zweiten [2]), welches, abgesehen von den beiden Briefen I—II, 18., die bekanntlich nicht authentisch und voll von abentheuerlichen Berichten sind, die

1) Jedenfalls nach dem Tode des Simon 135 v. Chr. noch zur Makkabäerzeit geschrieben.

2) 2 Makk. muss in seiner jetzigen Gestalt lange nach 124 v. Chr. am Anfange des letzten Jahrhunderts v. Chr. geschrieben sein.

zum Theil in späteren Haggada's wieder angetroffen werden, auch geschichtliche und chronologische Fehler, namentlich in der syrischen Geschichte, enthalten. Doch hat der Epitomator vieles verschuldet [1]) und das B. enthält auch einige wichtige geschichtliche Beiträge [2]). Im Ganzen verdient das zweite Buch der Makk. sogar mehr Glauben als der unkritische Josephus [3]), über welchen der folgende Abschnitt sich auslassen wird. Der Märtyrerlegende 3 Macc., einer spätern Nachahmung des B. Esther, mag etwas Thatsächliches zum Grunde liegen.

Auch die Chronologie ist in den kanonischen Geschichtbüchern äusserst mangelhaft und in keiner Geschichte so dürftig als in der israelitischen. Wir sahen schon (S. XIX f.), wie es die noch nicht durch Schrift verzeichnete Sage mit Zahlen und Chronologie überhaupt hielt, mit welcher Sorglosigkeit schon der alte Geschichtschreiber in der Grundschrift damit umging, liegt in den Widersprüchen der Genesis zu Tage [4]) und auch sonst, z. B. in der alten Quelle des B. Sam. [5]), wie ja überhaupt die Zusammenordnung dieser späteren BB. mehr als eine sachliche denn als chronologisch genaue erkannt wurde. Freilich wird man die grosse Zahl einer Volks- und Kriegermenge nicht schlechthin und gradezu für übertrieben halten können, da wir kein Maass haben, die Zahl der Bewohner zu messen, welche in Kenáan, das nicht auf seine Erzeugnisse allein eingeschränkt war, leben konnte, aber wir sehen doch deutlich, dass die alle Wahrscheinlichkeit übersteigenden Zahlen grade den spätern Berichterstattern eigenthümlich sind, während die älteren Ueberlieferungen sich noch auf geringere Zahlangaben beschränken. Ein Beispiel davon ist in der Geschichte Josua's S. 640. beleuchtet. Der wirklichen Zahl gewiss sehr nahe kommen die Angaben in der alten Quelle im Sam. Die Körpergrösse Goliath's ist keineswegs unglaublich; Jonathan, sammt seinem Knechte, tödtet 20 Philister, während Simson nach der späteren Sage 1000 erschlägt. David tödtet

1) Carol. Bertheau de sec. libro Macc. p. 39.
2) Ebd. p. 39.
3) Ebd. p. 43.
4) Vgl. S. 302 ff.
5) Graf de libb. Sam. p. 13 sqq.

zwar eine Masse Philister, um die Morgengabe für Saul's Tochter zu gewinnen, allein mit Hülfe seiner Leute. Saul hat Anfangs nicht mehr als 600 Leute, David 400, dann 600, und erst später als das Reich sich erweitert und die Zählung des Heeres minder leicht möglich war, treten Zahlen ein, welche die Wahrscheinlichkeit überragen; z. B. setzt sich Achitophel vor, mit 12,000 Kriegern den David zu verfolgen, im Walde Ephráim werden 2000 getödtet. Bei dem späteren Berichterstatter wachsen dann die Zahlen noch mehr. Die Philister lagern nach 1 Sam. 13, 5. mit 30,000 Wagen, 60,000 Reitern und Volk „wie Sand am Meer." Saul hat nach 1 Sam. 12, 8. gegen die 'Ammoniter 300,000 aus Israel und 30,000 aus Juda in Bereitschaft, und bei einer andern Gelegenheit (c. 15.) 200,000 Fussvolk und 20,000 Judäer. Diese Uebertreibungen sind grade bei dem Chronisten, wie bei allen späteren morgenländischen Geschichtschreibern charakteristisch, wenn auch einzelne auffällige Zahlen durch Abschreiberversehen verschuldet sein mögen. Eine sichere Chronologie für die ältere Geschichte, wie sie oft versucht worden ist [1]), lässt sich deshalb nicht anstellen, weil die Zahlen überall noch runde sind, obwohl sich nicht leugnen lässt, dass darin gewiss meistens die ungefähre geschichtliche Zeitdauer richtig getroffen sei, wie das Beispiel der 400 J. in Aegypten lehrt. S. 367 f. Auch die Zahl 40 in der Wüste mag die ungefähre Dauer des Zuges richtig angeben. S. 439 f, aber dass eine genaue Berechnung in der Zeit Josua's nicht anzustellen sei, ist S. 686 Anm. nachgewiesen worden, und Gleiches wird sich im Verfolge der Geschichte der Richterzeit ergeben [2]).

Auch in David's und Salomo's Geschichte finden wir diese runden Zahlen, und namentlich die Zahl 40 noch in späterer Zeit [3]). An einer festen Aera fehlte es vor dem Exil ganz. Nur einigemal scheint ein Anfang dazu gemacht zu sein. Ei-

1) Ausser den älteren Chronologen Usserius, de Vignoles, Frank, vgl. m. Rasmus Rask: die älteste hebr. Zeitbestimmung bis auf Moses, deutsch von Mohnike, 1836. Keil und Kleinert in den Dorpat. Jahrbb. Bd. I. u. II. Auch vgl. Zunz: Zeittafel über die gesammte heil. Schrift 1839.

2) S. vorläufig de Wette Arch. §. 27.

3) von Bohlen Genes. Einl. S. 64. 117.

nige Zeit diente vielleicht das grosse Erdbeben unter ʻUzzia zum Anknüpfungspunkt einer Aera Am. 1, 1. vgl. Jes. 5, 25. Zekh. 14, 5. Erst in einer Zeit, als die alte Rechnung nach Regierungsjahren der israelitischen Könige veraltet und die neuere nach Regierungsjahren der babylonischen Herrscher die gewöhnliche war, also wenigstens einige Zeit nachdem die Juden in die Verbannung geführt waren, konnte jene alte Rechnungsart durch die neuere erläutert werden 2 Kön. 25, 1. 8., denn die Zeitbestimmungen nach Regierungsjahren des Nebukadnessar Jer. 25, 1. (wo zudem der Zusammenhang der ersten Vershälfte mit v. 2. sichtbar dadurch unterbrochen wird) 32, 1. 52, 12., die noch dazu irrig sind, wie an seinem Orte gezeigt werden soll, müssen für spätere Zusätze gehalten werden. Dieses Glossem findet sich bei den LXX auch nur 32, 1. [1]). Ezechiel rechnet ganz an der Spitze seines Buches nach der herrschenden Aera der Chaldäerherrschaft (der nabonassarischen Aera von 625 an), darauf aber, nachdem er 1, 2. das Verhältniss beider Aeren kurz eingeschaltet hat, immer nur nach der unter den zur Zeit Jekhonja's Verbannten gewöhnlichen Aera des ersten Jahres der Verbannung des Königes Jekhónja oder Jojakhin. Nach dem Exil wird nach Jahren der persischen Könige und zwar Ezr. 1, 1. 2 Chr. 36, 22. des Kyros, und Hagg. 1, 1. Zekh. 1, 1. des Darius gezählt, aber es werden nicht die Monate der Regierungsjahre des Königes (also bei Haggai a. a. O. der 18) angegeben (vgl. Zekh. 1, 7. 7, 1. 3. 8. 19.), sondern des hebräischen Jahres und die Zahl des jedesmaligen Monates ist von den Regierungsjahren unabhängig. Erst 1 Macc. wird eine feste Zeitrechnung erwähnt: die sogenannte griechische oder seleucidische.

Fragen wir nun endlich, wo diese BB. geschrieben sind, und nach dem Stande und Beruf ihrer Verfasser, so lässt sich darüber ziemlich sichere Auskunft geben. Dass der Verfasser der ältesten Geschichtquelle, der Grundschrift im Pent. und Josua, ein Levit war, scheint aus seinem vorwaltenden Interesse am Heiligthume, an der Priesterschaft und am Cultus zu erhellen, obwohl freilich dabei beachtet werden muss, dass namentlich in ältester Zeit der Prophet dem Priester näher

1) Movers de utr. rec. Jeremiae indol. p. 26.

stand und noch kein Zwiespalt sich zwischen ihnen zeigte, wie denn gewiss der älteste uns aufbehaltene Schriftprophet, Joel, wirklich die priesterliche Würde mit der prophetischen verband. Allein auch später traten Propheten auf, welche zugleich Priester waren: Jeremia und Ezechiel. Asaph, der Sangmeister, führt den Namen des Sehers. Dass Habaquq ein Levit gewesen sei, besagt zwar die Tradition der LXX. in der Aufschrift des Apokryphum vom Bel und Drachen in der Uebersetzung der LXX., und wegen der allerdings noch immer schwierigen und streitigen Unterschrift Hab. 3, 19. hat man ihn zu einem levitischen Musiker gemacht, doch lässt ihn eine spätere Sage bei Dorotheus und Epiphanius aus dem St. Simeôn stammen [1]. Anderer patristischer Nachrichten, z. B. über den Hosea, den sie aus der Priesterstadt Bätschémesch stammen lassen, ist hier weiter nicht zu gedenken. Auf einen Propheten lassen schon die Weissagungen schliessen, welche der Elohist den Erzvätern in den Mund legt; dass er aber zugleich ein Priester war, wird dadurch nicht widerlegt, dass er Gen. 49., wo von Levi ungünstig gesprochen wird, aufgenommen hat, denn das gebot ja die Achtung vor diesem Denkmale der Vorzeit. Auch der Ergänzer, so wie der Deuteronomiker des Pentateuch, mögen Priester und Propheten gewesen sein, wie ja wirklich auch Jeremia, der Priester und Prophet, in gleicher Weise wie letzterer wirkte, und so würde alles mit der Tradition zusammenstimmen, welche das Gesetz von Propheten ableitet. Ezr. 9, 11. vgl. 2 Kön. 17, 13. Dass der Verf. von Richt., Sam. und Kön. jenen Propheten angehört habe, von welchen wir noch Schriftdenkmale besitzen, kann nimmermehr zugegeben werden. Grade die prophetischen Schilderungen von Achijja, Elia und Elisa, so wie über den Jesaja im B. der Kön., welche ja auch auf anderweitigen schriftlichen Aufzeichnungen beruhen, besagen dies nicht, ja sie machen eine solche Annahme unmöglich, da die Schilderung der prophetischen אתות völlig von der Art abweicht, wie die Propheten selbst sie erzählen, welche sie nie für Wunder ausgeben [2]. Da sich nun Privatpersonen erst nach dem

1) Fr. Delitzsch zum Habaquq S. III. u. 205.

2) Natürlich wird hier angenommen, dass Jes. 7, 1—16. nicht vom Propheten selbst aufgezeichnet sei, wie auch schon früher

Exile mit *diesem* Zweige der Literatur beschäftigt zu haben scheinen, z. B. Nehemia, so war auch der Verf. jener Königsgeschichten, zu welchen Richt. 1—16. die Einleitung bildet, wohl ein Levit. Sicher gehört der Verf. der Dibre Hajjamim (sammt Ezra und Nehemia) dem Levitenstande an, und nach seinem Interesse für die Musik am Heiligthume wohl den Musikern, wie Habaquq vielleicht, wenn ihm anders die Unterschrift seiner Weissagung angehörte Die Verfasser jener BB., so weit sie vor dem Exile abgefasst sind, lebten, mit wenigen Ausnahmen, alle in Juda, und zwar in der Nähe des Heiligthumes, in Jerusalem. Dass der Verf. der Grundschrift des Pent. und B. Josua im nördlichen Reiche gelebt habe, lässt sich nicht erweisen. Die Sagen der Genesis, welche an den nördlichen Gegenden haften, z. B. über die Wanderungen des Jaqob daselbst, waren ein uraltes Erbgut der Nation und brauchten nicht jene Oertlichkeit selbst zur Voraussetzung, um aufgezeichnet zu werden. Gegentheils spricht das Interesse des Verf. für das Heiligthum und seine genaue Kenntniss alles dessen, was dasselbe betrifft, für einen Bewohner des Reiches Juda und Jerusalem's. Das Stück Gen. 49., das wirklich im mittleren Lande entstanden ist, wurde seinem Werke ja vom Verf. nur einverleibt. Gleiches, um hier das Ergebniss der später folgenden Kritik vorauszunehmen, muss vom Ergänzer [1])

angemerkt worden ist. Lehrreich ist, was Redslob in den „sprachlichen Abhandlungen zur Theologie" über die Auffassung der אמונה bei den Propheten selbst und in den prophetischen Aufzeichnungen der späteren geschichtlichen BB. sagt, obwohl er die Frage wegen Jes. 7. erst angeregt, noch nicht erledigt hat. Vgl. auch hier S. 410.

1) Nach Hitzig in den Heidelb. Jahrbb. 1839 H. XI. S. 1078. hätte der Jahvist des Pentateuch in nördlichen Gegenden des Landes geschrieben, wofür ich grade bei diesem Berichterstatter keinen Grund absehen kann. Das eine von H. angeführte Beispiel Gen. 18. vgl. S. 370. beweist wenigstens nichts für jene Heimath des Verf., dem die Geschichte der ganzen Richterzeit sehr wohl bekannt war, wie sich noch aus Jos. 19, 17. vgl. S. 680. Anm., erkennen lässt. Dass der Ergänzer vielmehr in Juda gelebt haben müsse, geht aus Num. 23 f. sehr sicher hervor. Vgl. auch Ewald Gesch. I. 134. Das Stück Gen. 38. spricht nicht dagegen,

und vom Deuteronomiker [1]) im Pentateuch und Josua behauptet werden. Die Quellen von Richt., Sam. und Kön. sind theils in Juda, aber auch in Israel geschrieben, wohin ja schon die Reichschroniken der Könige von Israel deuten. Die Schilderungen im B. d. Richt. beschäftigen sich mehr mit den Richtern, die in der Mitte von Palästina lebten (Ehud, Baraq, Debora, Gideon, Jephta, Simson); kurz ist er über die 10, 1—5. 12, 1—8. erwähnten nördlichen Richter, auch über den südlichen Othniel. Der Verf. des Anhanges Richt. XVII—XXI., der die zwei Geschichten von Leviten aus Bätléchem erzählt (17, 7. 19, 1.), war sicher ein Judäer, wie sich denn diese Abkunft bei'm Chronisten, bei dem sich überall auch nur Leviten, nicht Propheten im Vordergrunde zeigen, von selbst versteht. Auch der Verf. der Quelle im B. Sam. wird wegen der häufigen Erwähnung der Philister (2 Sam. VIII. X.) und weil er überall sehr genau von der Oertlichkeit des mittäglichen Palästina's unterrichtet ist, im Reiche Juda und zwar in Jerusalem gelebt haben.

4. Uebersicht anderer Geschichtquellen und Hülfsmittel.

Ausser jenen Geschichtbüchern, die uns jetzt noch vorliegen, gab es noch andere Werke geschichtlicher und gesetzlicher Art. Das erstere folgt schon aus der Voraussetzung von Quellen, welche unseren geschichtlichen BB. zum Grunde liegen und zum Theil auch ausdrücklich genannt werden, wie:

denn es konnte sich auch in Juda selbst eine verschiedene Ansicht über das Königthum bilden. Dass er überhaupt in Palästina geschrieben habe, erhellt aus Ex. 20, 10. vgl. Gen. 22, 17. 24, 60.

1) Nach Ewald soll das Deuteron. in Aegypten abgefasst sein. Etwa wegen der Notiz vom Bergbau 8, 9., den wir auch Ijj. c. 28. (S. 38.) erwähnt finden? Oder wegen 11, 10.? Solche Stellen begründen eben so wenig eine Abfassung in Aegypten als beim Ijjob und dem Deuterojesaja, wie namentlich Stickel zum Ijj. S. 263 ff. auf treffende Weise nachgewiesen hat.

„das Buch der Kriege Jahve's“ und das „Sépher Hajjaschar“, abgesehen von den Quellen, auf welche die BB. der Könige und Chronik sich berufen. Das zweite wird durch den Deuteronomiker bewiesen, welcher sich Dt. 17, 16. 28, 68. auf Gebote Jahve's beruft, die sich jetzt nicht im Pentateuch finden (denn Ex. 13, 17. kann dort schwerlich gemeint sein). Dass vielmehr wirklich Sammlungen gesetzlichen Inhaltes, welche später verloren gegangen sind, im Umlauf gewesen sein müssen, erhellt auch aus Jos. 4, 10. vgl. S. 620. Auch das Buch, in welches Samuel 1 Sam. 10, 25. das „Recht des Königthums“ [1]) schrieb, welches neben den älteren Gesetzesurkunden am Heiligthume niedergelegt wurde, ist nicht auf uns gekommen [2]). Ausser den kanonischen Schriften gewähren nun aber auch besonders die Dichter und Propheten, sowohl in Beziehung auf ihre Zeit und deren Zustände, als auch, wenn man ihre Andeutungen verfolgt, für die Vorzeit (vgl. Am. 9, 7. S. 215. 218.) [3]), einen sicheren Boden, da sie nicht historisch berichten wollen, sondern absichtlos die Zeitereignisse einfliessen lassen. Dabei war aber auch das Alterthum dem prophetischen Zeitalter noch nicht so unermesslich, als was

1) משפט המלוכה d. i. wie man aus העד העיד 8, 9. 11. (wo dasselbe משפט gemeint ist, welches 10, 25. niedergeschrieben wird): „das Recht des Königthumes,“ d. h. das was der unumschränkte König thun darf, und wirklich ersieht man in jenem משפט das erste Beispiel einer in bestimmte Schranken gewiesenen (constitutionellen) Monarchie. Nach den 8, 11 f. ausgesprochenen Erfahrungen gewann das Königsgesetz Dt. 17, 14–20. erst seine Form. Irrig andere: das Verhalten, Verfahren, Sitte oder Gewohnheit, wie z B. Josephus: *τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐσόμενα*, wobei man 1 Sam. 2, 23. 27, 11. Richt 13, 12. vergleicht.

2) Die Stelle Jer. 2, 3. zeugt nicht davon, dass sie aus einem alten, dem jetzigen Pentateuche ähnlichen Buche entnommen sei, wie Ewald z. a. O. will. Sie spielt auf die Gesetze von den Erstlingen (vgl. Ex. 23, 19. 24. 25. Lev. 22, 10 f. Num. 15, 19. 20. Dt. 26, 2.) und vom Schuldopfer (vgl. Lev. 22, 15. 16. 5, 14–16. Num. 18, 19.) an und setzt sie als bekannt voraus.

3) Doch muss man sich hüten, Aussprüche über die Vorzeit, wie die bekannten Am. 5, 25. Jer. 7, 21–23. Hos. 6, 6., misszuverstehn. Vgl. S. 555 ff.

wir so nennen [1]), daher denn z. B. von dem Jes. 7. verheissenen Messias aus David's Dynastie Mikh. 5, 1. gesagt werden konnte: „seine Ursprünge seien aus dem Alterthume, aus der Vorzeit Tagen", um so mehr dies, da die davidische Dynastie, verglichen mit den flüchtigen Dynastieen des nördlichen Reiches damals allerdings eine uralte genannt werden konnte. Beachtungswerth ist es aber, dass die Propheten selbst, sei es zur deutlicheren Unterscheidung der Reden aus verschiedener Zeit, oder zum näheren Verständnisse derselben, geschichtliche Nachrichten zugleich aufgenommen haben, wie wir dies in schwachem Anfange in der geschichtlichen Bemerkung Joel 2, 18., dann Am. 7, 10—15. sehen, dann im weiteren Umfange bei Jeremia und Ezechiel, auch bei Jesaja, bei dem aber wohl zu beachten ist, dass die betreffenden Abschnitte Jes. 7, 1—16. und c. 20., wie sie jetzt vorliegen, nicht von dem Propheten selbst aufgezeichnet sein können (was hier weiter auszuführen, nicht Raum gegeben ist) und dass die geschichtlichen Capp. 36—39., eben so wie die Ausgabe 1 Kön. 18, f., aus anderen Aufzeichnungen erst später hinzugefügt sind, endlich dass auch Jer. 52., wie an seinem Orte gezeigt werden soll, nicht vom Propheten herrühren kann. Selbst die prophetische Literatur haben wir aber nicht mehr vollständig. Aus dem ersten Zeitalter der Prophetie ist uns nur das einzige Buch Joel übrig geblieben; zwar haben sich aus dem zweiten, dem Blüthenalter dieser Schriftstellerei, viele und die wichtigsten Stücke erhalten, allein aus dem dritten, dem spätesten Zeitalter, stammt doch erst die Hauptmasse. Etwas anders stellt sich das Verhältniss bei der Sammlung von Liedern im Psalter so, dass gar keine mit Sicherheit in ein höheres Alter, nur wenige in das mittlere, die meisten in die letzten vorchristlichen Jahrhunderte fallen. Es ist aber wahrscheinlich, dass zur Zeit, als die jetzige Sammlung prophetischer Schriften im Entstehen war, die früheren BB., je älter, schon desto mehr, verloren gegangen und nur die wichtigeren Bestandtheile gerettet waren. So lässt sich aus den Sammlungen des Jesaja und Jeremia noch sicher

1) Das erhellt ja schon aus dem Gebrauch des Wortes עולם, dessen richtige Auffassung, namentlich auch in den sogenannten Königspsalmen, von so grosser Wichtigkeit ist.

erkennen, dass *sie* früher vollständiger gewesen sind; in späteren Orakeln sind deutlich Worte aus älteren verloren gegangenen entlehnt, z. B. in dem Abschnitt 27, 9. 12 f., und auch anderweitig haben wir Spuren von verloren gegangenen Weissagungen älterer Propheten, z. B. lässt auf eine Weissagung grösseren Umfanges das Bruchstück Jes. 2, 2 f. Mikh. 4, 1 f. schliessen, das einem Propheten nach Joel anzugehören scheint; in dem Abschnitt Jes. 24—27. sind c. 25, 6—8., wohl auch v. 10 f., etwa aus einer Weissagung des 7. Jahrh. Lieder sind uns in den Geschichtbüchern aus viel älterer Zeit erhalten, da die lyrische Poesie und ihre Aufzeichnung allerdings der ausgebildeten Prophetie und prophetischen Schriftstellerei ihrem Wesen nach bedeutende Zeit vorausgehen musste.

Um den für die Kritik der Geschichte nothwendigen Ueberblick über die Quellen, welche uns ausser den kanonischen und apokryphischen Geschichtbüchern zu Gebote stehn, anschaulich zu gewinnen, weisen wir ihnen nun ihr bestimmtes Zeitalter an, um, da wo es Noth thut, die vorausgenommenen Ergebnisse im Verfolge der Geschichte selbst genauer zu begründen.

Wem möchte es zuvörderst ernstlich noch in den Sinn kommen können, die älteste Psalmendichtung in die Zeit des Moses zu versetzen? Der Verf. der Ueberschrift Ps. 90., welcher diesen Psalm dem Moses beilegen konnte[1]), würde zur Verwunderung kein Recht gehabt haben, hätten ihm die späteren Träumereien der Juden, welche denselben Psalm dem Malkissédeq[2]), oder dem Abrahâm[3]) oder gar dem Adam[4]) beilegten, schon bekannt gewesen sein können. Dass die Beziehung v. 7—9. auf das Aussterben der Israeliten zu Mose's Zeit, oder die Verwandtschaft mit Dt. 32. jenen Irrthum veranlasst habe, kann als bekannt vorausgesetzt werden. Gemeinhin nimmt man nun aber an, die ältesten Psalme seien doch dem David beizulegen. Allerdings werden in der kanonischen Sammlung

1) Fabric. Cod. Pseudep. V. T. I. 121.
2) Ebd. p. 290.
3) Ebd. p. 404.
4) Ebd. p. 19.

71 Lieder auf David zurückgeführt, und nach der jüdischen Tradition sollen die davidischen d. h. die ältesten Psalme mit Ps. 3. begonnen haben [1]), ja als das Ueberschriftwesen später immer mehr um sich griff, da legten die LXX. dem David noch dreizehn andere bei. Allein es genügt, hier nur auf das Ergebniss der Kritik über die Ueberschriften des Psalters hinzuweisen, dass dieselben nämlich nicht nur allen späteren Sammlern angehören, sondern auch nach deren eigener Ansicht und Muthmaassung, ohne sichere Tradition (die man auch bei Ps. 3. und 7. nicht annehmen kann) beigesetzt sind, was namentlich auch von allen den Ueberschriften gilt, die einen Psalm dem David beilegen. Sie enthalten nicht selten Anspielungen auf eine spätere Zeit [2]), oder mit der angegebenen Situation lässt sich die Möglichkeit, dass das Lied während derselben entstanden sei, nicht vereinigen, wie es denn z. B. undenkbar ist, dass David in der Höhle von ʻAdullam, oder ʻAengedi, oder auf der Flucht vor Saul, wo er mit ganz anderen Dingen beschäftigt sein mochte, den Griffel genommen haben sollte, um ein ziemlich allgemeines Gedicht niederzuschreiben; oder sie tragen den späteren liturgisch-musikalischen Charakter an sich [3]), oder das Lied enthält kein Wort von der speciell in der Ueberschrift angegebenen Veranlassung [4]), oder endlich diese ist wörtlich den Geschichtbüchern entnommen [5]). Ja keine einzige Ueberschrift (und Unterschrift) bei Propheten und Dichtern, wenn sie nicht einen Theil des Inhaltes bildet, und auch dann nicht immer (vgl. 2 Sam. 23, 1.), ist mit Sicherheit auf den Verfasser der Weissagung oder Dichtung zurückzuführen. Wie aber im Psalmenbuche, als jene Ueberschriften sich bildeten, überhaupt noch die Vermuthung schwankte, beweist deutlich die bei Ps. 88. zusammengeflossene doppelte Ueberschrift, und wie man in diesem Verfahren immer kühner wurde, bezeugt das Beispiel der LXX. — Dass David ein Dichter gewesen, ist selbst nach Am. 6, 5. noch

1) Zunz Gottesd. Vortr. S. 16.

2) Ps. 14, 7. 69, 36. 51, 20. 21.

3) Zunz a. a. O. S. 17.

4) Ps. 30. 52. 54. 56. 57. 59.

5) Ps. 18. aus 2 Sam. 22. Ps. 56. aus 1 Sam. 21, 11. Ps. 57. aus 1 Sam. 22, 1.

nicht einmal ausser allem Zweifel, da diese Stelle, strenggenommen, nur von seiner Sangmeisterschaft Zeugniss ablegt, doch ist einzuräumen, er möge dadurch, dass man ihm in unserer Psalmensammlung so viele Lieder beilegte, von der Nachwelt nicht ohne Grund so hoch als Dichter gefeiert worden sein. Dass er nun aber ein religiöser Dichter gewesen sei, in dem Sinne, wie er nach jenen Pss. gedacht werden müsste, ist noch erst zu erweisen. Welcher Art man ein Lied, religiösen Schwunges, aus dem Alterthume, dem davidischen Zeitalter nicht zu fern, erwarten kann, zeigt das Lied der Debora (Richt. 5.), und wie unterscheidet sich dieses nicht von den Psalmen! Dass David überhaupt Veranlassung hatte, religiöser Dichter zu werden, bedarf gleichfalls erst des Beweises. Saul's böser Geist ist sicherlich ganz anderen Liedern gewichen, als diesen Psalmen; keiner derselben kann auch nur mit einiger Sicherheit dem David beigelegt werden; erst eine späte Zeit, welche ganz andere Vorstellungen von David und seinem Zeitalter hegte, liess ihn sogar Lieder in Beziehung auf den Tempel und den Cultus dichten. Würde, Erhabenheit und Einfachheit sind keine sichere Kriterien, um danach einen Psalm dem David beilegen zu können, denn auch andere Dichter als David konnten mit Würde, erhaben und einfach schreiben, und uns müsste eine ziemlich beträchtliche Anzahl unzweifelhaft davidischer Psalme vorliegen, um danach sicher entscheiden zu können. Der einzig sichere Maasstab, welchen wir an solche Lieder anlegen dürfen, kann nur aus der beglaubigten Geschichte, wie sie in der Grundschrift der BB. Sam. vorliegt, entlehnt werden. Diese stellt nun aber den David zwar als einen hochherzigen, starken, kühnen und edeln, aber auch rohen Charakter hin, der weit entfernt war von jener weichen Hingebung und niedergedrückten, unterwürfigen Stimmung, wie sie sich überall in den Pss. ausspricht [1]. So müssen wir noch einen Schritt weiter gehn und sagen: es gebe kein einziges Lied, selbst in den Geschichtbüchern nicht, welches mit Nothwendigkeit dem David zugeschrieben werden müsse, und es fragt sich, ob David ein einziges Lied aufgeschrieben habe.

1) Feinsinnig nach seiner Art und doch in kräftigen Zügen führt in Betracht der Psalmendichtung Rödiger in der ALZt. 1841. Nro. 192. die Charakterschilderung David's aus.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit können wir nur das Lied auf Jonathan's Tod 2 Sam. 1, 17 f. und das kurze Gedicht auf Abner's Tod 2 Sam. 3, 33. 34. auf David zurückführen. Das erste Lied wurde wahrscheinlich (vgl. v. 18.) schon von dem Erzähler der alten Grundschrift aus dem Sépher Hajjaschar mit den einleitenden Worten 17. 18. eingeschaltet. Charakter und Sprachfarbe sind durchaus eigenthümlich und zeugen von hohem Alterthume, ja so wenig es nach der ganzen Charakterschilderung David's in jener alten Quelle möglich ist, ihn für den Dichter von Trauer- und Klageliedern, wie sie die Psalmensammlung enthält, zu halten, so gewiss ist es, dass jenes Lied ganz den hochherzigen, starken und edeln Sinn David's, wie er in der Geschichte hervorleuchtet, ausspricht, ganz das Gefühl der reinsten und innigsten Freundschaft athmet, von der die alte Kunde zu erzählen weiss. Dagegen eignen sich die letzten Worte David's 2 Sam. 23, 1—7., die ganz allgemeinen Inhaltes sind und David's Individualität gar nicht aussprechen (vgl. v. 6. und 7.), für den David nicht; auch führt v. 1. deutlich auf einen andern Verfasser. David konnte sich nicht selbst den „lieblichen der Gesänge Israel's“, oder „den lieblichen Sänger Israel's“ nennen, wenn auch in diesen Worten nach dem Sinne des Spätern eine Beziehung liegt, die auf religiöse Lieder führt. Sie würde eben auf David's Individualität nicht passen, und das eitle Selbstbewusstsein, welches die Worte in ihm voraussetzen würden, lässt sich nicht etwa durch das N. T. (Gal. 1, 11. 2 Cor. 11, 1 ff.) rechtfertigen. Auch auf Num. 24, 4. 16. kann man sich nicht berufen, denn was dort Bileam ausspricht, lässt ihn ein Späterer sagen, wie auch das Mädchen im Hohenliede (1, 5.) nur durch den Mund des Dichter singt: „schwarz bin ich und lieblich.“ Auch 2 Sam. 22. (Ps. 18.), um uns hier auf die Lieder zu beschränken, welche den Geschichtbüchern eingereiht sind, kann ich jetzt nicht mehr dem David zusprechen. Was von der Veranlassung des Psalmes gesagt wird, ist so unbestimmt und allgemein gehalten, dass man deutlich wahrnimmt, der Verf. der Ueberschrift, welcher wohl kein anderer ist, als der Verf. des B. Sam. selbst, habe nach dem Inhalte des Gedichtes nur eine Vermuthung gewagt. Der Inhalt ist aber so allgemein und unbestimmt, dass sich das Lied auf jeden verfolgten Propheten und Leidenden aus dem Volke beziehen liesse, wenn der König

v. 51. vom Verfasser nicht redend eingeführt und David genannt wäre. Die Breite und Zerflossenheit der Sprache und Schilderung widerspricht der kräftigen, charakteristischen Kürze in jenen der Wahrscheinlichkeit nach ächten Liedern; das ganze Gedicht athmet einen Geist, von dem die Geschichtbücher, ausser in den späteren Zusätzen, keine Kunde geben. V. 5. 6. 7. scheint der Dichter mehr seine eigenen Leiden und Mühsale im Auge zu haben, als das Glück David's, der eben deshalb von der spätern Sage für einen frommen Mann im Sinne der nachfolgenden Zeit gehalten wurde, weil er ein glücklicher Herrscher war; dennoch legt er ihm den Psalm in den Mund. Abgesehen von dem Vorkommen des Wortes היכל v. 7., welches doch sicher den Tempel voraussetzt, berücksichtigt v. 23. die Sprache im Deuteronom. (Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11.) und eine solche Selbstgerechtigkeit dem Gesetze gegenüber, wie der Dichter sie v. 24. 25. ausspricht, ist dem David, wie ihn die beglaubigte Geschichte darstellt, völlig fremd. Wie nun aber im ganzen ersten Psalmenbuche keines der Lieder nothwendig dem David beizulegen ist, so kann auch andrerseits von keinem erwiesen werden, er sei im babylonischen Exil [1]) oder nach demselben verfasst. Alle scheinen von Propheten und andern frommen Männern zu Hosea's, Jesaia's und namentlich Jeremia's Zeit verfasst zu sein, weil sie nur solche Vorstellungen enthalten, welche in das Volk Israel überhaupt erst gepflanzt zu haben, das Verdienst dieser Propheten war, Ideen, welche eben auch in ihren Schriften die beste Erläuterung finden. Gehen wir chronologisch weiter, so treffen wir zunächst auf Ps. 72. und 127., welche dem Salomo zugeschrieben worden sind. Allein ob er gleich als Liederdichter bekannt ist (1 Kön. 5, 12.), so können sich doch jene Pss. weder auf ihn beziehen, noch von ihm gedichtet sein, wie denn auch eine Beziehung von Ps. 2. und etwa 24. auf Salomo ganz unsicher ist. Bestandtheile der ältesten Spruchsammlung (Spr. 10 f.) werden allerdings dem Salomo und seiner Zeit zugeschrieben werden können. Zunächst hat man dann mit einiger Wahrscheinlichkeit

1) Ps. 14. vgl. v. 7. (Ps. 53.) und Ps. 16., vgl. v. 3., sind zwar nothwendig in einer Verbannung oder doch im fremden Lande geschrieben, aber nicht im babylonischen Exil.

Ps. 45. auf Achab in Israel (920) bezogen. Die Zustände unter Jehoasch in Juda (seit 879) lehrt uns Joel kennen, zugleich wirft er Rückblicke auf Jehoram's Zeit (in welche auch wahrscheinlich Ps. 68 zu setzen ist) und auf die Kriege mit benachbarten, kleinen Völkern. 'Amos aus Juda führt uns in 'Uzzia's Zeit und stellt uns in der ersten Hälfte von Jerobeam's II. Regierung (seit 824) das Zehnstämmereich vor Augen. In die Zeit desselben Königes ist auch das alte dem Obadja zum Grunde liegende Orakel 1—10. 17. 18. zu setzen[1]), so wie auch das Orakel Jes. 15. 16, 1—12., welches dem Jona (2 Kön. 14, 25.) angehört und Jesaja 16, 13. 14. mit einer Nachschrift versah. Die Zustände des Zehnstämmereichs macht uns Hosea (c. 1. und 2.), in der letzten Regierungszeit Jerobeam's und (c. 3—14.) in der Zeit nach Jerobeam, wahrscheinlich unter Menachem (772—760.), als 'Uzzia und Jotham in Juda herrschten, anschaulich. Die ältesten Weissagungen des Jesaja stammen aus der ersten Zeit des Achaz (seit 742), in welche auch der Abschnitt Zekh. 9, 1—11, 17. 13, 7—9., worin wir Aufschlüsse über Peqachs Zeit in Israel erhalten, gehört. Die Zeiten des Hisqijja, in dessen viertem Regierungsjahre etwa auch Mikha auftrat, erläutert Jesaja, bis zur Demüthigung der assyrischen Oberherrschaft und Wiederherstellung des Vaterlandes, denn c. 19., das uns den Zustand Aegypten's am Ende des achten oder im Anfange des siebenten Jahrhunderts vor Augen führt, kann dem Jesaja noch zugeschrieben werden. Ps. 46. und 48. schildern aber die Niederlage Sanherib's und auch Ps. 47. kann der Zeit Hisqijja's angehören. In den Anfang des siebenten Jahrhunderts fallen die Sprüche Lemuëls (Spr. 31, 1.), und das B. Ijjob (das eigentliche Gedicht). Ueberhaupt aber ist dieses Jahrhundert, in welchem auch mit dem Aufschwunge des Gesetzes seit Josia's Zeit, die Schriftstellerei recht eigentlich in Aufnahme kam, reich an lyrischen und prophetischen Erzeugnissen. In

1) V. 17. scheint wirklich noch aus dem alten Orakel zu stammen, so auch v. 18., da die beiden israelitischen Reiche Jaqob und Joseph hier wie Zekh. 9—10. als sich gleich nebeneinandergestellt werden, während der spätere Prophet, vgl. v. 19., ganz anders spricht, und wegen der seltneren Verbindung כי פי י״י דבר.

diese Zeit gehören viele Psalme [1]). Auch die letzte Spruchsammlung [2]) stammt aus der Mitte des 7. Jahrhunderts. Nahum weissagte in den Jahren 630—625. als Theben zum ersten Male eingenommen wurde. Aus den letzten Zeiten des alten Reiches haben wir zerstreute Stücke von Ssefanja, welcher im 12. Jahr des Josia auftrat, und von Chabbaquq', als die Chaldäer zum ersten Male sich Jerusalem 624 näherten, sowie auch Ps. 10, 2—11. als ältere Grundlage von Ps. 9. und 10. Chabbaquq's Zeit zu verrathen scheint. Das vollständigste und deutlichste Bild jener Zeiten giebt uns aber das Buch des Jeremia, welcher mit c. 2—6. im 13. Jahre des Josia auftrat und unter den Nachfolgern bis in den Anfang des Exils weissagte. Unter Ssedeqijja (595) trat auch Ezechiel am Chaboras auf und weissagte bis zum 29. Jahre seiner Verbannung (29, 17.). Der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems gehören Ps. 69., vergl. v. 36. und Ps. 71., vgl. v. 20. 21. an, so wie der Prophet, der das alte Orakel im Obadja aufnahm (v. 11—14. 20 f.) und der unbekannte Verf. von Jes. 24—27, der den Fall Babel's weissagt. Ob wir lyrische Werke aus der Zeit dieser ostasiatischen Verbannung haben, ist sehr zweifelhaft, denn die Harfen waren ja damals verstummt (Ps. 137, 2.). Allein die Weissagung nahm in dieser Zeit noch einmal einen hohen Aufschwung. Vgl. Jes. 21, 1—10. 13, 1.—14, 23. c. 40—66. In das Ende dieses Exils ist nothwendig auch Jer. c. 50—51, 58. zu setzen [3]), so wie in die Zeit der Befreiung Jes. 34. und 35. und in die nächste Zeit nach dem Exil Haggai, Zekharja, Meleakhi. In den Anfang der persischen Zeit fällt

1) Dem 7. Jahrhd. bis zur Zeit des Exiles herab gehören an: Ps. 5. 6. 12. 13. (vgl. Ps. 6.) 17. 19. 22. 23—28. 30. 31. 33—40. (70.) 41. Im zweiten B.: Ps. 49—55. Auch der allgemeingehaltene erste Ps. eignet sich ganz für diese Zeit.

2) Spr. 1—9. 22, 17.—25, 1

3) Jer. c. 50—51, 58. können nicht in das vierte Jahr des Ssedeqijja, in welchem Jahre er seine Huldigungsreise nach Babel unternahm, gesetzt werden, obwohl es die historische Nachschrift v. 59. voraussetzt. Der Beweis dafür muss in der Schilderung des Endes der exilischen Zeit genauer und ausführlicher, als es bis jetzt geschehen ist, gegeben werden.

(nach Ewald) Jes. c. 12. und die Nachschrift Jes. 23, 15—18. (wie eine solche auch 37, 33—35.), als späterer Zusatz. Die Zustände der ersten Ptolemäerzeit führen uns Qoheleth und Jona vors Auge. In den Tagen der Makkabäer, unter einem von dem Gedanken für den Gott der Väter beseelten und zu hohen Heldenthaten entflammten Volke lebte die religiöse Lyrik wieder mächtig auf. Die von Antiochus Epiphanes oder Mattathias und Judas Zeit an bis nach Simons Zeit herab gedichteten Lieder [1]) sind, ebenso wie das Buch Daniel, für die genauere Geschichtforschung dieser Zeit ergiebige Quellen.

Wenden wir uns nun von den alttestamentlichen Schriftquellen zu anderweitigen, so ist zuvörderst zu beachten, dass alles was noch von Denkmälern aus dem höheren Alterthume gezeigt wird, erwiesen unächt ist, wie z. B. das Grab des Ijjob, wenn auch selbst einige neuere Reisende, wie der sonst hochverdiente Robinson, nicht selten darin die Zeugen alter Zeit nach der Aussage beschränkter Mönche oder unkundiger Eingebornen wiederzufinden meinen. Alle Bildwerke waren verboten, daher von Statuen keine Spur. Erst bei den alexandrinischen Juden des 2. Jahrhunderts v. Chr. findet sich eine merkwürdige Anerkennung der Bildsäulen und Gemälde der Götter (vgl. S. 485.) und die Schönheit im griechischen Sinne wird Weish. 13, 3. 4. gepriesen. Champollion d. J. theilte „das personificirte Königreich Juda“ auf einem ägyptischen

1) Ps. 42. 43. 44. 59. 60. 73—75. 78—89. 50. 57. 58. 61—67. 72. 90—142. 146. 143—145. Die von Hitzig so meisterhaft gegebene Beweisführung für die Annahme makkabäischer Psalme wird niemals von der Kritik gestürzt werden können, wenn auch einmal in der Beziehung einzelner Lieder gefehlt wäre. Neuerdings hat Ewald (poet. Bücher des A. B, IV, 205.) wiederum die Meinung aufgestellt, dass der Psalter schon zur Zeit des Chronisten geschlossen sein müsse, und hat dies aus der Benutzung einiger Lieder, welche jetzt im letzten Psalmenbuche stehn, in 1 Chr. 16, 7—36. abnehmen wollen. Allein dieser zusammengesetzte Psalm der Chronik ist gar nicht aus unserer Psalmensammlung entlehnt. Vgl. Movers Unters. über d. Chron. 46. 250. Dasselbe Bewandniss hat es mit 1 Chr. 16, 41., welche Stelle ebenfalls nicht für das Vorhandensein der jetzigen Psalmensammlung zur Zeit des Chronisten zeugt. Movers a. a. O. 164.

Bildwerke mit[1]) und neuerdings hat man Juden, die Ziegel anfertigen, also „harte Arbeit" leisten (Ex. 1.), auf einem Grabgewölbe in Theben entdecken wollen[2]), ja Rosellini hat sie am Bart erkannt, obwohl Wilkinson, der die Deutung bestreitet, den Bart nicht hat entdecken können. Wie es mit der Deutung und der daraus abgeleiteten Beweisführung steht, erhellt schon daraus, dass jenes Gemälde aus Theben aus dem Jahre 1740 v. Chr. sein soll[3]), also 250 J. älter ist als Moses und dass doch der König, der die Juden verjagte, erst der zweite war (vgl. S. 385 f.), der sie bedrückte. Einige Wichtigkeit hat der noch erhaltene Triumphbogen des Titus zu Rom, auf welchem die Spolien des Jerusalemischen Tempels abgebildet sind[4]). Auch sind die wenigen ächten Münzen aus den Zeiten der Makkabäer zu nennen.

Die griechische alexandrinische Uebersetzung der canonischen Bücher erweiset der historischen Kritik die wesentlichsten Dienste. In mehren Stellen des Buchs Josua stimmt ihr Text mit den kritischen Resultaten überein (8, 12. 13. S. 640.), in den BB. Samuel[5]) und Chronik[6]) kann der hebräische Text nicht selten nur aus ihr wiederhergestellt werden; die griechische Recension des Ezra bringt manche treffliche Notiz; und wie wichtig diese Uebersetzung für die Kritik der Geschichte auch in den Propheten, namentlich bei Jeremia sei, wird sich im Verfolg der Geschichtdarstellung selbst häufig erkennen lassen. — Der allegorisirende und mit geringer hebräischer Sprachkenntniss ausgerüstete alexandrinische Jude Philo ist mit grosser Besonnenheit und höchstens als Zeuge der jüdischen Ueberlieferungen zu benutzen; so auch der Thalmud, der nichts weniger, als ein

1) Champollion's d. J. Briefe aus Aegypten und Nubien (deutsch v. Gutscheid) Taf. V.

2) Hengstenberg in „Moses und Aegypten."

3) Hengstenberg, a. a. O. S. 82.

4) Er wurde zuerst bekannt gemacht von Hadrian Reland: de spoliis templi hierosolymitani in arcu Titiano Romae conspicuo 1716, mit Zusätzen v. Schulze. 1775.

5) Thenius zu den BB. Sam. p. XXIV.

6) Movers Unters. üb. d. Chron. S. 93. 179.

Geschichtbuch ist. Flavius Josephus [1]) (geb. 37 n. Chr.) verdient in Betracht der Darstellung seiner Zeit und der von ihm aufbehaltenen Bruchstücke aus Geschichtwerken die aufmerksamste Beachtung, wenn ihn gleich die LXX. und Joseph Scaliger [2]) zu sehr erhoben haben. Er selbst bemerkt (c. Ap. I, 10.), dass er zu seiner Archäologie (vollendet 94. n. Chr. [3])) noch andere Schriften benutzt habe, als die hebräischen des A. T. Obwohl diese Quellen nun sichtlich von keiner Bedeutung gewesen sind, sondern einen haggadischen Charakter hatten, so enthielten sie, selbst für die älteste Zeit, doch auch im Einzelnen manche gute Bemerkung; z. B. wenn der Schwäher des Moses, Jithro, richtig mit Re'uél identificirt wird (S. 393.); wenn Josephus ferner den Wohnort der Israeliten in Aegypten genauer, als es in der Schrift geschieht, und auf glaubwürdige Weise bestimmt (S. 350. 431.); wenn er ihren Zug über Letopolis richtig angiebt (S. 432.), wenn er Richt. 15, 19. die Quelle des Simson für einen Felsen (Eselskinnbacken) erklärt, wie er es denn überhaupt nicht selten wagt, die Wunder des A. T. in ein natürliches Licht zu stellen und darüber zu philosophiren. Auch in der spätern jüdischen, ihm aber nicht gleichzeitigen, Geschichte, liefert Jo-

1) Ein späterer Jude, Joseph Gorioni, gab sich in seiner (um 940 in Italien geschriebenen) jüdischen Geschichte, voll von Fabeln und barocken Widersprüchen, für den Flavius Josephus aus. Zunz Gottesd. Vorträge p. 146. Delitzsch: Zur Geschichte der jüd. Poesie S. 37 ff. de Rossi u. d. A. Gorioni.

2) In der Schrift: Proleg. ad emend. temp. Die Kirchenschriftsteller Eusebius, Hieronymus und Suidas legen dem Josephus dazu noch Manches zu Gunsten der christlichen Ueberlieferung in den Mund, was jetzt nicht bei ihm gefunden wird. Namentlich hat Eusebius, obwohl man ihn häufig zu rechtfertigen suchte und noch Schoedel (1840) ihn völlig von dem Verdachte reinigen wollte, als habe er dem Josephus Stellen untergeschoben, die Aussage des Josephus vielfach verfälscht. S. Fr. Lewitz: Quaest. Flavianarum specim. p. 10—16. Schon hier muss aber bemerkt werden, dass Eusebius das bekannte Zeugniss von Jesus, Arch. XX, 9, 1, bei'm Josephus bereits vorfand. Wie es in den Text gerathen sei, hat Eichstädt in seiner letzten Quaest. 1841., Thienemann's Vermuthung folgend, auf scharfsinnige Weise nachgewiesen.

3) Fr. Lewitz a. a. O. p. 3.

sephus einige wichtige Beiträge; so bringt er Arch. XI. einiges zur Geschichte der Zeit zwischen dem B. Nehemia und 1 Makk. bei; auch theilt er Arch. XII, 9, 7. die Erzählung vom Morde des Hohenpriester's Menelaos mit, welche nur 2 Macc. XIII. bringt, das erste B. aber ganz verschweigt. Vielleicht schöpfte auch er aus Jason's Schrift, da er's an der richtigen Stelle erzählt. Andrerseits [1]) sucht er aber auch auf jede Weise die Geschichte und den Glauben seiner Väter auszuschmücken, zu verschönern und ihn der griechischen Cultur anzunähern. Mit Recht hat man ihn einen jüdischen Schöngeist und von sich selbst eingenommenen Vielwisser genannt, der gern mit aller Welt sich befreunden wollte. Wie seine hebräische Sprachkenntniss eine geringe war und er fast immer irrt, wo er dieselbe anwendet, so besass er auch wenig historische Kritik und oft mischt er Traditionen von geringem Werthe ein, wenn sie nur sein Volk den gebildeten Nationen empfehlen können, oder er trägt seine Ansichten in die Geschichte zurück, da seine Tendenz durchaus patriotisch-apologetisch ist. Auch in geographischer Hinsicht verschuldet er grobe Irrthümer, z. B. in der Geschichte der Makkabäerzeit, wo er doch das erste B. Makk. fast abschrieb. [2]) Sein Verdienst in der Geschichte des jüdisch-römischen Krieges [3]) hebt er selbst c. Ap. I. c. 8 und 9. hervor. Er bemerkt, dass er davon als Augenzeuge, nicht wie Andere vom Hörensagen berichte, da er den ganzen Krieg selbst mitgemacht und der Wahrheit getreu berichtet habe. Dabei beruft er sich auf die Zeugnisse der höchsten und allerhöchsten Herrschaften. Seine Schrift *εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτωρος λογισμοῦ*, welche in vielen griechischen Edd. der Schrift als 4 Makk. gezählt ist, enthält eine Erzählung von 7 Brüdern

1) Ausführlich wie es hier nicht geschehen kann, hat Jost in seinem grössern Geschichtwerk den Josephus als Geschichtschreiber geschildert. Vgl. noch Philippson's allgem. Zt. f. d. Judenthum. 1838. No. 68. 69. 123. 125. 128.

2) 1 Macc. IV, 29. vgl. Arch. XII, 7, 5. — 1 Macc. VI, 17. vgl. Jos. a. a. O VII, 9, 5. und bell. jud. I, 5. — 1 Macc. IX, 37. vgl. Arch. XIII, 1, 4. — 1 Macc. X, 30. und XI, 34. vgl. Jos. a. a. O. XIII, 2, 3. — 1 Macc. I. 33. XIII, 53. XIV, 37. (daselbst Michaelis) vgl. Jos. Arch. XII, 5, 5. nnd XIII, 6, 6.

3) Vollendet 75 oder 76 n. Chr. Vgl. Lewitz a. a. O. p. 2.

und ihrer Mutter, welche unter Antiochus Epiphanes zu Tode gemartert wurden. Sie trägt die Ueberschrift nicht, weil sie mit der eigentlichen makkabäischen Familie, dem Judas und seinen Brüdern, etwas zu thun hätte, sondern weil jene Märtyrer, gleich Makkabäern, um des Gesetzes willen litten und duldeten. Obwohl diese Schrift im Ganzen von keinem kritischen Werthe ist, so enthält sie doch c. 4. einige wichtige Beiträge zur Geschichte der Israeliten unter den Seleuciden. Zwei oder drei J. 1) nach seiner Archäologie schrieb er die zwei BB. gegen den Grammatiker Apiôn. Im ersten Buche setzte er sich den Zweck vor, das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen die irrige Aussage, dass sie ein jüngeres Volk seien, da die Griechen ihrer keine Erwähnung thäten, nachzuweisen, und führt zu diesem Behufe, wie er c. 13. verspricht, die Zeugnisse einiger Griechen c. 22 f. auf. Im 2. B. weist er die lügenhaften Anschuldigungen gegen die Juden von Seiten des Grammatiker's (2, 1.) Apiôn (aus Aegypten, und Verf. von *Αἰγυπτιακα*, vgl. c. Ap. II. 2.) zurück. Wie die Archäologie, so ist auch besonders diese Schrift gegen den Apiôn, wegen der darin aufbehaltenen Fragmente von griechischen Schriftstellern (namentlich auch alexandrinischer Juden), die aber nicht alle von gleicher Bedeutung sind, von hohem Werthe für die Geschichte der Israeliten. Zuvörderst die Fragmente, welche von Manetho, der sicher kein Jude war, herrühren. Er war Oberpriester und Hierogrammateus zu Heliopolis um die Mitte des 3. Jahrh. v. Chr., unter der Regierung des Ptolemäus Lagi (Soter) und des Ptolemäus Philadelphus. Aus seiner ägyptischen Geschichte, die nach Plutarch 2) auch den Griechen nicht unbekannt war, theilt Josephus c. Ap. I. cc. 14. 26. 27. Fragmente mit, die sowohl für die Chronologie, als die genauere Einsicht in den geschichtlichen Verlauf der Begebenheiten in Aegypten zur Zeit der Israeliten daselbst überaus wichtig sind. Seit Josephus bis auf Hengstenberg 3) hat man dem Manetho zu Zeiten alle Glaubwürdigkeit absprechen wollen, doch ward sie dadurch nicht gefährdet, wenn er auch in Ne-

1) Lewitz a. a. O. p. 3. Die lateinische Uebersetzung des Rufin von §. 5—9., welche die Lücken im griech. Texte ausfüllt, ist oft kritisch verdächtig. Lewitz a. a. O. p. 5.

2) De Iside §. 6. 28. 49. 62. 73.

3) In: Moses und Aegypten. 1841.

bensachen Irriges vorbringt. Vgl. S. 369 f. 411—415. Sein Zeitgenosse zu des Ptolemäus Philadelphus Zeit war der im Ganzen zuverlässige [1]) Babylonier Berosus. Er schrieb aus alten Urkunden „drei Bücher ägyptischer Denkmäler", von denen nur Auszüge und einige wichtige Bruchstücke vorhanden sind bei Josephus [2]) und den späteren Historikern und Chronisten Eusebius, Julius Afrikanus und Syncellus [3]). Lysimachus, der wohl mit dem gleichbenannten bei Varro [4]) für eine Person zu halten, war wahrscheinlich ein Alexandriner aus dem zweiten oder dem Anfang des ersten Jahrhunderts; gleichfalls kein Jude. vgl. S. 416. Aus den Fragmenten des Dios und Menander von Ephesus schöpfen wir die wichtigsten und ächtgeschichtlichen Nachrichten über die Tyrier zu David's und Salomo's Zeit [5]). Neben Hekatäus von Abdera, der den Alexander auf seinem Zuge begleitete [6]), Klearch [7]), Agatharchides [8]), Philostratus, Megasthenes, dem trügerischen Apiôn (S. 418.), dem fabelnden Eupolemus [9]), der nach Alexander Polyhistor bei Eusebius [10]) zu Sulla's Zeit lebte (vgl. S. XXXIII.) und eine Geschichte des jüdischen Krieges schrieb, die verloren gegangen ist [11]) und neben Chäremon, der eine Schrift über Hieroglyphen und ägyptische Geschichte verfasste und um das Jahr 30 v. Chr. lebte (S. 415.), sind noch besonders zu erwähnen: Nicolaus Damascenus,

1) So Niebuhr kleine histor. und philol. Schriften I. S. 190. Vgl. meinen Comm. zum Daniel S. 218.

2) Namentlich Arch. X. und c. Ap. I. Vgl. meinen Comment. zum Daniel S. 3 f.

3) Gesammelt sind die Fragmente von Richter, 1925.

4) Varro de re rust. I, 1. 9.

5) Jos. Arch. 8, 5 f. 13, 2. 9, 14, 2 c. Ap. 1, 17 f.

6) Jos. c. Ap. 1, 22.

7) A. a. O.

8) Ebend.

9) Ebd. c. 23.

10) Praep. ev. IX, 17.

11) Vgl. Hieronymus de scriptt. eccles. c. 38. Auch Eusebius und Clemens Al. führen den Eupolemus an. Aus Jos. c. Ap. 1, 1, 23. scheint zu erhellen, dass er weder Jude war, noch sich auch sonderlich parteilich für die Juden bewiesen habe.

des Trogus Pompejus Zeitgenosse, der seine Quelle genau zu benutzen und auszuschreiben pflegte; Josephus theilt von ihm das wichtige Zeugniss über Abrahâm mit (vgl. S. 235. Anm. 270. [1]); ferner Alexander Polyhistor zu Sulla's Zeit, der eine allgemeine Geschichte in 40 BB. verfasste, deren jedes unter besonderem Titel ein Land beschrieb und deren eines sich mit Juda beschäftigte [2]), woraus Josephus [3]) eine Stelle über Abrahâm und dessen Verwandtschaft mit Assyrien mittheilt. Er hielt sich an ältere Schriftsteller, an den Malchus, der auch Kleodemus geheissen war und eine jüdische Geschichte schrieb (Jos. a. a. O.), an Eupolemus, Theodotus, Artapanus, Melon und Demetrius, die man gemeinhin für Juden hält und benutzte wörtlich den Berosus. Merkwürdigerweise erwähnte Hieronymus, Statthalter Syrien's, Zeitgenosse des Hekatäus von Milet und Freund des Antigonus, der eine Geschichte der Nachfolger Alexander's schrieb, der Juden darin gar nicht, wie Josephus anmerkt [4]).

Viele der Bruchstücke, welche uns Josephus bewahrt hat, finden wir auch in Eusebius Praepar. ev. und in dessen Chronikon, doch liefert namentlich das letztere noch andere der wichtigsten Beiträge zur Geschichtschreibung Israel's, welche zugleich die Geschichte der fremden Völker, die mit diesem Volke in Verbindung getreten sind, genauer zu berücksichtigen hat. Die griechischen Auszüge aus dem Chronikon des Eusebius sind ausgefüllt und an ihren verdorbenen Stellen berichtigt in der sehr alten armenischen Uebersetzung, die durch eine lateinische zugänglich gemacht ist [5]). Vorzugsweise kommen in dieser Uebersetzung die wichtigen aus Berosus nach Alexander Polyhistor aufbehaltenen Auszüge über die medi-

1) Dazu noch I. G. Müller in den Stud. und Krit. 1843. S. 954 f.

2) Euseb. pr. ev. IX, 17.

3) Arch. 1, 15.

4) c. Ap. 1, 23. i. A.

5) Ueber den historischen Gewinn aus der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius, vgl. Niebuhr in s. kleinen histor. und philol. Schriften. S. 179—304.

schen [1]), assyrischen und babylonischen Könige [2]) in Betracht, so wie *auch* die Nachricht dieser armenischen Chronik über die macedonische Monarchie Alexander des Grossen [3]) und die Seleuciden [4]). Geringfügig sind in der Praep. ev. die Bruchstücke des Artapanus (vgl. S. XXXIII.), Theophrast (Praep. ev. IX, 2.) und in der Chronik die Fragmente aus der assyrischen und medischen Geschichte des unkritischen Abydenus [5]), der aus einer nicht genau zu bestimmenden, aber sicher nicht alten Zeit stammend, aus dem Berosus schöpfte, im Ganzen aber mit diesem keinen Vergleich aushält [6]). Endlich bringt Cosmas Indicopleustes nur Fabeln. Vgl. S. XXXI.

Wenn nun auch die Israeliten selbst den Griechen [7]) schon in früherer Zeit nicht so ganz unbekannt geblieben sein können, da schon zu Joel's Zeit gefangene Juden durch Phönizier den Griechen (Javan) verkauft wurden (Jo. 4, 6.) — denn auf den Umstand, dass die Israeliten einmal am Ende des 8. Jahrh. von den Griechen zu fürchten hatten (S. 597.), darf kein Gewicht gelegt werden — so gedenkt ihrer doch vor Alexander d. G. kein griechischer Schriftsteller und keine Spur ist davon

1) Aus der Geschichte der Meder bei Berosus, welche schon die erste und zweite Dynastie in Babel bildeten, wird der Gen. 14, 1 f. erzählte Kriegeszug (S. 266 f.) aufgeklärt. S. Guil. Hupfeld Exercitt. Herod. Spec. I. sive de reb. Assyr. p. 8. sqq.

2) Niebuhr a. a. O. S. 187 ff. Hitzig Begriff der Kritik. S. 193 ff. Guil. Hupfeld a. a. O. p. 8 ff.

3) Niebuhr a. a. O. S. 218 ff.

4) Niebuhr a. a. O. S. 254 ff.

5) Ueber den gewiss morgenländischen Namen s. Niebuhr a. a. O. S. 187.

6) Niebuhr a. a. O. S. 203. Zu der mit Dan. c. 4. übereinstimmenden Fabel bei Abydenus (Euseb. pr. ev. IX, 41. Chron. arm. I 59. vgl. meinen Comm. zum Daniel S. 147 f.), von der nicht geschrieben steht, dass Berosus sie ihm überliefert habe, vgl. die ähnliche bei Dschemschid im Schah Nameh, v. Görres I, 15 f. 19 f.

7) Dass umgekehrt die Israeliten schon zu Salomo's Zeit dunkle Kunde von den Griechen (Ioniern) hatten, ist aus der Grundschrift Gen. 10, 2 ff. deutlich, auch wussten sie von der Ausbreitung hellenischer Stämme auf den Inseln des Mittelmeeres und den Küsten Kleinasien's, ebd. v. 5.

vorhanden, dass sie mit ihrem Lande, ihrer älteren Geschichte und ihrem Ursprunge bekannt gewesen wären [1]). Wie langsam hierin überhaupt die Einsicht weiter ging, ersieht man daraus, dass lange nach Tacitus noch Dio Cassius [2]) nicht weiss, woher es gekommen, dass man die Palästinenser auch Juden nenne. Obwohl bei Herodot sich zuerst der Name Palästina findet und er die Juden als Syrer in Palästina anführt (vgl. S. 244.), so lernte [3]) er sie doch nicht selbst kennen, sondern hörte nur durch die Phönizier von ihnen, und man ersieht daraus deutlich, dass den Griechen ihr Land, so wie sie selbst in ihrer gesonderten Eigenthümlichkeit noch unbekannt waren; denn wenn Herodot von der Eroberung von Kadytis durch Nekho erzählt [4]), so ist Kadytis, wie die Geschichte Josia's lehren muss, sicher nicht für Jerusalem, sondern wahrscheinlich für Gazza zu halten, jedenfalls war Herodot wohl über den Namen eben so im Unklaren, wie das spätere Alterthum. Klearch [5]) versichert, sein Lehrer Aristoteles habe die Juden und ihren Namen zuerst gekannt. Aristoteles bezeichnete sie als die Philosophen der Syrer und als Abkömmlinge der indischen Philosophen, welche Kalaner genannt würden, worauf er dadurch gekommen sein mag, dass die Kalaner, die in Alexander's Heer in grossem Ansehn standen, von den Griechen wegen ihrer Ueberzeugungstreue und Todesverachtung hochgeachtet waren, wie die Juden deshalb bei den Macedoniern, nach dem Fragmente des Hekatäus von Abdera bei Josephus [6]), an dessen Aechtheit aber nicht gezweifelt werden kann, da das, was es enthält, dem Hekatäus wohl bekannt sein konnte, und, wenn er in der von Josephus benutzten Schrift noch weiter etwas über die Juden geäussert hätte, dies von dem sorgfältig sammelnden Josephus gewiss mitgetheilt wäre. Später mögen dem Hekatäus allerdings Schriften

1) Auch die Ἐρεμβοὶ und die Σολύμοι bei Homer, Solymiten bei Manetho, sind keine Israeliten, sondern wahrscheinlich Hebräer im weiteren Sinne des Wortes. S. 215. 412. Anm.

2) XXXVII., §. 171.

3) II, 104., vgl. III, 5. VII, 89.

4) III, 159. III. 5.

5) Bei Joseph. c. Ap. 1, 22.

6) Bei Joseph. a. a. O.

untergeschoben sein, aus denen Eusebius und Aa. Fragmente mittheilen. Gegen Klearch's Zeugniss kann man aber um so weniger Bedenken tragen, als auch ein anderer von Aristoteles Schülern, Theophrast, der Juden als eines Zweiges der Syrer und als eines philosophischen Volkes gedenkt [1]) und eben so Magasthenes [2]), der sie mit den Brahmannen vergleicht.

Allmälig wurden viel ältere Sagen mit den Juden in Verbindung gebracht, aber diese Verbindung selbst wurde erst nach Alexander's d. G. Zeit vollzogen. Solche Entstellungen finden sich zuerst bei Plutarch (vgl. S. 419. 553.); dann überliefert uns Tacitus die Ansichten der Geschichtschreiber über den Ursprung der Juden (vgl. a. a. O.) [3]). Für die ältere Geschichte der Israeliten kommen noch in Betracht bei den Griechen: Strabo (S. 417. 484.) und der geistlose Diodorus Siculus (S. 417.); bei den Römern: Justin (S. 235. 326. 336 f. 418.), dessen Vorgänger Trogus Pompejus den Alexander Polyhistor neben dem Nic. Damascenus benutzte. Zur genaueren Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse und Conflicte, in welche die Juden mit anderen Völkern geriethen, ist Herodot von grosser Bedeutung, namentlich in Bezug auf Aegypten (besonders B. II.), auf die Meder [4]), Assyrer [5]) und Skythen [6]). Zu bedauern ist, dass die sechs BB. der persischen Geschichte des in Beziehung auf die medische und persische Geschichte glaubwürdigen Ktesias [7]), welche *τά τε Ἀσσύρια καὶ ὅσα πρὸ τῶν περ-*

1) Bei Euseb. pr. ey. IX. 2.

2) Ebend.

3) Die sechs von Tacitus angeführten Ansichten sind auf scharfsinnige Weise geprüft und erläutert worden von G. Müller in der S. 417. genannten Abhandlung.

4) Herodot's Zeugnisse über die Meder sind geprüft von Guil. Hupfeld Exercitt. Herog. Spec. II. sive de vetere Medorum Regno, p. 33 ff., vgl. p. 11. i. A.

5) Die Zeugnisse Herodot's über die Assyrer prüfte Hupfeld Exerc. Herod. I. p. 20 ff.

6) Diese Zeugnisse über die Skythen prüfte Hupfeld Exerc. Herod. II. 37 f.

7) Vgl. meinen Comm. zum Dan. S. 213. So urtheilt auch Hupfeld Exerc. Herod. II. 19 f.

σικῶν enthielten, zur Vergleichung mit den Nachrichten des Herodot nicht mehr vorhanden sind. Xenophon's Cyropädie ist für die medische und persische Zeit unbrauchbar, sie giebt keine lautere Geschichte [1]. Im Allgemeinen verdienen Berosus und die phönizischen Historiker weit den Vorzug vor den unfähigen und urtheillosen Geschichtschreibern, welche unter den macedonischen Dynasticen schrieben [2]. Zum vollständigen Verständniss der ptolemäischen, seleucidischen und römischen Zeit sind aber noch zu benutzen: Polybius (Quelle bis 146. v. Chr.), Arrian, Appian, Dio Cassius; bei den Römern: Livius, Justinus und Valerius Maximus [3].

Die alte arabische Geschichte aus den Zeiten der Kreuzzüge (z. B. Abulfeda's) kann mit Nutzen verglichen werden; minder die neuere, welche die alte Zeit des Islam wieder auffrischt. Die arabischen Geschichtschreiber treffen, wie bereits gezeigt worden, mit den hebräischen besonders darin überein, dass sie gern Verse einmischen, trennen sich aber darin von den ältern hebr. Schriftstellern, dass sie gleich den Griechen ihre Quellen namhaft machen [4]. Auch die älteren arabischen Gedichte, welche uns noch jetzt das einfache Beduinenleben wie zur Zeit der hebräischen Erzväter anschaulich vor Augen führen, sind zu beachten.

1) S. zum Daniel S. 211 f. Daselbst wurde S. 219 f. erwiesen, dass ein Cyaxares II., wie ihn Xenophon schildert, ein Trugbild sei und derselbe niemals gelebt habe. Allerdings der „schreiendste Irrthum", aber des Xenophon selbst, worin auch neuerdings ein wirklich Urtheilsfähiger: Wilhelm Hupfeld Exercit. Herod. II. p. 51—53. dem Verfasser beipflichtet.

2) Niebuhr kl. histor. u. phil. Schriften. S. 189. 190.

3) Ein unvollständiges Verzeichniss griechischer und römischer Schriftsteller über die Juden findet man in Haverkamp's Ausg. des Flav. Josephus, Tom. II., hinter p. 70. Ungenügend und lückenhaft ist auch die Zusammenstellung von Fr. Carol. Meier (†): Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta 1832.

4) Parallelen aus der arab. Geschichtschreibung bringen Ewald i. d. Composition der Genesis und Stähelin in den krit. Unters. über die Genesis bei.

Wie *Religions*schriften aller Völker und Zeitalter das Schicksal haben, dass die volksthümlichen Ansichten derselben, welche bei ihren Bekennern durch Erziehung ehrwürdig geworden sind, nicht anders als von Aussen her mit vorurtheilslosem Blick betrachtet werden können, so hat insbesondere die israelitische Nation, deren sämmtliche Literatur frühzeitig zu einer heiligen gestempelt und als solche in das Christenthum herübergenommen wurde, lange das Unheil betroffen, dass ihre Geschichte keine wahrhaft kritische und aufrichtige Behandlnng erfuhr, weil der Untersuchungsgeist durch Vorurtheile und Einseitigkeit gefesselt wurde. Die meisten Bearbeitungen der israelitischen Geschichte, insbesondere die älteren, heben einseitige Gesichtspunkte hervor, gebrauchen die Geschichte als Waffe der Apologetik, oder lassen sich anderweitig durch befangene Ansichten der Urkunden leiten und entbehren der kritischen Grundlage. Unter den älteren Bearbeitern dieser Geschichte suchten P r i d e a u x (1726) und Shukford (1766) die Nachrichten der Klassiker, besonders über auswärtige Völker, mit den biblischen Berichten in Uebereinstimmung zu bringen und lieferten für ihre Zeiten verdienstvolle Arbeiten. Andere schickten die Geschichte Israel's der Kirchengeschichte voran, oder behandelten sie in den allgemeinen Weltgeschichten, ohne dass die bessere Erkenntniss dadurch gefördert wäre. Erst seitdem man der alttestamentlichen Literatur eine gründlichere kritische Behandlung angedeihen liess, den Gesichtspunkt der Sage und des Mythus richtig auffasste, die Fragmentenhypothese aufgab und eine richtigere Vorstellung von der Composition der biblischen Geschichtbücher auffaste, ähnlich wie sich's beim Homer begab, den Wolf in einzelne Gesänge der Rhapsoden und in Fragmente zerlegte, über den Nitzsch und Herrmann sammt anderen Homeriden aber richtigere Ansichten aufstellten — erst seit dieser Zeit konnten die Grundlinien zu einer durchgeführten kritischen Geschichte des jüdischen Volkes gezogen werden. Am nachhaltigsten wirkte de W e t t e in seiner vom negativen Standpunkte aus geschriebenen „Kritik der israelitischen Geschichte“ (1807), an der sich 1828 H e i n r i c h L e o in seinen nicht selten frappanten und höchst charakteristischen „Vorlesungen über den jüdischen Staat“, anschloss, indess nur, um bald darauf in anderen Schriften, die unser Werk nicht fördern können, seinen Freimuth wieder abzuschwören.

und abzubüssen. Besonnen u. in gutem Sinne, beschrieb Schmeidler (1830) den Untergang des Reiches Juda. Trefflich für die neuere Geschichte der Juden ist Jost's „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer", zu welcher 1832 eine „allgemeine Geschichte des jüdischen Volkes bis auf die neueste Zeit" trat. Ein Muster für die Kritik der politischen Geschichte gab Ferdinand Hitzig in seiner Abhandlung „über die Zeiten des Königes Josia und seiner Nachfolger", und in den Bemerkungen über die assyrischen Könige [1]). Werthvoll und selbst das Einzelne, namentlich auch die Handelsverhältnisse, mit Scharfsinn durchdringend, ist Ernst Bertheau's Abhandlung „über die Bewohner Palästina's" [2]), die hier schon genannt werden muss, da sie zugleich einen gedrängten und selbstständig entworfenen Umriss der vorchristlichen Volksgeschichte enthält. Heinrich Ewald's „Geschichte des Volkes Israel" [3]) ist ein eigenthümliches, freisinniges Werk und scharfblickenden Geistes voll; mit allen Vorzügen geschmückt, doch auch mit allen den genialen Auswüchsen behaftet, welche die kühne Kritik dieses Forschers bezeichnen; vorsichtig zu benutzen und bescheiden zu widerlegen. Andere BB. hier aufzuführen, welche unter der Linie wissenschaftlicher Kritik stehen, wäre vom Uebel. Den erbaulichen Behandlungen der Geschichte, denen es auf kritisch beglaubigte Wahrheit nicht ankommt (doch zeichnen sich Niemeyer's Charakteristiken immer noch aus), können wir gleichfalls keine Aufmerksamkeit zuwenden. Einzelner werthvoller Abhandlungen soll am geeigneten Orte gedacht werden. Bekannte Auslegungen biblischer BB. gewähren eine reiche Ausbeute.

5. Kritik der einzelnen kanonischen Geschichtbücher [4]).

I. Die Urgeschichten des Volkes bis zum Tode des Josua erzählen der Pentateuch und das B. Josua, in welchen

1) In seinem „Begriff der Kritik" 1831. S. 175 f. 139 f.

2) E. Bertheau: Zur Geschichte der Israeliten. Zwei Abhandlungen. 1842.

3) Bis jetzt Bd. 1. (mit Einschluss der ägyptischen Zeit bis auf Moses). 1843.

4) Ich muss mich für diesen ersten Band, da der schon überschrittene Raum an den Schluss mahnt, darauf beschränken, hier die

ein festdurchgeführter Plan wahrzunehmen ist, so dass sie als Ein Werk betrachtet werden müssen [1]), das aber hinsichtlich der Entstehung einzelner Bestandtheile, die sich nach Sprache und Charakter sehr deutlich ausscheiden, verschiedenen Zeiten angehört. Der gesetzliche Theil des Werkes in der ältesten Gestalt, in der Grundschrift (S. 452 f.), ergiebt sich als ein geschlossenes Ganzes, in bestimmter Ordnung und Planmässigkeit vorliegend; der geschichtliche, obwohl sich auch in ihm ein fester Plan nicht verkennen lässt (wie Tuch und Stähelin nachweisen), hat doch niemals ein selbstständiges Ganzes gebildet. So giebt sich der gesetzliche Theil als der ältere zu erkennen, der von dem Geschichtschreiber aufgenommen und in sein Werk hineingearbeitet worden ist. Die Geschichte dient auch mitunter, um die Gesetze zu erläutern. So stehen Lev. 8—10. 24, 10—23. [2]) Num. 15. 32—36. in der Grundschrift jedesmal als passende, nothwendige Strafe wegen Verletzung der eben erklärten Gesetze, wie andrerseits die Erzählung von den Töchtern Sselophchad's (S. 609 f.) ein (späteres) Gesetz erklärt. Die Geschichte wird aber schon von dem ältesten Verfasser, dem der Grundschrift, nach der Anschauung einer Zeit erzählt, die das gewordene Israel kennt und nach dem Maasse des Gewordenen seine Anfänge beurtheilt. Auch haben die Berichte aus Moses Zeit zum Theil einen eben so sagenhaften Charakter, als der vormosaische der Genesis. Obwohl nun, wie wir bereits sahen, einige alte Lieder und Sprüche wirklich in die mosaische Zeit reichen können, so wird die Abfassung des Pentateuch durch Moses [3])

Kritik des Pentateuch und Josua zu geben. Die Geschichtbücher für die folgenden Zeiträume sollen in der Einleitung zu Bd. II. in gleicher Weise beleuchtet werden.

1) Die Eintheilung der jetzigen BB. Mose's in 5 BB. ist bekanntlich erst später nach dem Vorgange der LXX. gemacht.

2) Lev. 24, 10—23. gehört hinter c. 22. Auch Stähelin Unters. S. 9. vermuthete schon, dass Lev. 24. wahrscheinlich von einer geschichtlichen Veranlassung herrühre.

3) Wie Ewald einmal mit vollem Rechte in Hinsicht auf Jes. 40—66. und Zekh. 9—14. geäussert hat: man dürfe auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht mehr darüber streiten, ob jene Stücke dem jesajanischen Zeitalter, diese dem nachexilischen angehörten,

doch schon durch das sichere, S. LXXXV. zu erläuternde Ergebniss der Kritik unmöglich gemacht, dass der älteste Bestandtheil desselben bereits von den Urzeiten bis zum Tode des Josua in zusammenhängender Erzählung reicht. Nirgends ist aber auch im Pentateuch, den wir indess ohne das B. Josua gar nicht denken können, sei es in welcher Gestalt es wolle, jemals auch nur mit einem Worte angedeutet, dass Moses selbst für den Verfasser gelten wolle, viel mehr ist von Moses und dem Sinai wie von vergangenen Dingen die Rede [1]). Ein späteres Zeitalter, wenigstens der Form der Gesetze, verräth sich namentlich in den letzten Capp. des Exod. in den Worten: „so wie Gott dem Moses geboten", und der Verf. giebt deutlich kund, dass er in Palästina geschrieben habe [2]), wie denn auch da, wo eine des Zusammenhanges der Beschreibung wegen eingereihte Bestimmung nur im heiligen Lande, nicht in der Wüste Anwendung findet, der Verf. sie bisweilen den Moses selbst nur prophetisch mit dem Zusatze: „wenn ihr in das Land kommt" verkündigen lässt, wodurch allerdings die Abstammung dieser ältesten Gesetzgebung von Moses ihrem Gehalte und Kerne nach, nicht geleugnet wird (S. 453.).

1. Die kritischen Ergebnisse haben es gelehrt, dass dem ganzen Werke vornämlich Eine Quelle zum Grunde liege [3]),

so sollte allgemach die Frage, ob Moses den Pentateuch niedergeschrieben habe oder „haben könne", wie Benedict Welte sich zu fragen begnügt, gar nicht mehr erhoben werden von denen, die nur irgend ein Bewusstsein von der Entwickelung der Geschichte in sich tragen.

1) Num. 15, 22 f. 28, 6. vgl. Dt. 32, 7.

2) Ex. 20, 10. vgl. Gen. 22, 17. 24, 60. Jos. 5, 6.

3) Was Plan, Composition (Grundschrift und Ergänzer), wie auch Sprachcharakteristik der vier ersten BB. des Pent. im Einzelnen betrifft, so muss und darf ich der gebotenen Kürze wegen auf Tuch's und Stähelin's scharfsinnige und sorgfältige Untersuchungen verweisen, denen ich mich im Allgemeinen aus voller Ueberzeugung anschliesse, wie sehr ich auch hinsichtlich der Abfassungszeit dieser BB. und hinsichtlich des Deuteronomium anderer Meinung sein muss. Wo es hier und im Verfolge der Geschichte darauf ankommt, eine Abweichung von jenen Ergebnissen zu begründen, da ist es überall an seinem Orte geschehen. Des Ueberblickes wegen sollen aber im Verfolge die Abschnitte der Grundschrift und des Ergänzers kurz verzeichnet werden. Mit Ewald's

welche wir die **Grundschrift** nennen können, oder, weil ihr Verf. bis auf die Zeiten des Moses (Ex. 6.) den nationalen Gottesnamen **Jahve** noch nicht gebraucht, sondern vorzugsweise den allgemeinen **Elohim**, die **Elohim'surkunde**. Freilich enthält die Grundschrift in ihrem geschichtlichen Theile selbst sichtbar noch ältere Bestandtheile, die sie mehr oder

Ansicht über die Composition des Pentateuch, obwohl sie in der Hauptsache mit jenen Ergebnissen zusammentrifft, kann ich nicht ganz übereinstimmen. Für das älteste Geschichtwerk erklärt E. (Geschichte I. S. 75 f.) das **Bundesbuch**, im Allgemeinen ist es eins mit der sonst sogenannten Grundschrift, doch legt er ihm auch einiges bei, was entschieden dem spätern Verf (dem Ergänzer oder Jahvisten) beigelegt werden muss. So sollen c. 20—23. der älteren Quelle angehören, so aber, dass c. 20, 9—11. einem spätern (dem zweiten Verf.) zufalle und c. 21, 2—23, 19. (Ewald a. a. O. S. 101. 116.) aus einer noch älteren Quelle, als dem Bundesbuch (der Grundschrift), entnommen sei (was auch Tuch Gen. Einl. p. LXXXIV. annimmt). Allein mit Recht erklärten schon de Wette, Einl. §. 162 d., Stähelin i. d. Stud. und Krit. 1835. S. 464. und Bleek (ebd. 1831. S. 152.) grade diese Capp., natürlich mit Ausnahme des Dekalog's seiner Urgestalt nach (S. 460 Anm.), für ein späteres Werk, und diesem Ergebniss kann die Beistimmung nicht versagt werden. Das Verbot der Idololatrie Ex. 20, 3—5. steht schon auf einem höheren Standpunkte (S. 494.). Das Gebot die Kenäaniten auszurotten 23, 15 f. ist dem Ergänzer eigenthümlich (S. 193.). Ferner hat 21, 1—6. das minder strenge Gesetz über die Freilassung der Sclaven (vgl. Lev. 25, 39 f.) und man sieht, dass sich das Gesetz später nicht durchsetzen liess (S. 507.). C. 22, 25., wo vom **Darlehn** die Rede ist, spricht freilich nicht gegen alte Zeit, da auf den Handel dort nicht gerücksichtigt ist (S. 520.), allein das Gesetz Ex 23, 10. 11. stimmt doch mehr mit Dt. 15, 1. (vgl. S. 540.), so dass gegentheils Lev. 25, 1—7. als das ältere Gesetz erscheint und Ex. c. 21, 22 f. setzt keinen einfacheren Cultus voraus (vgl. S. 462.). Dieses Bundesbuch setzt E. nun aber in die Richterzeit. Als **zweite** Quelle nennt Ewald (S. 87 f.) das **Buch der Ursprünge**. Einem **dritten** Verf. (aus dem 10. oder 9. Jahrh.) soll vornämlich die prophetische Betrachtung des Alterthums eigen gewesen sein. Einem **vierten** (aus dem 8. oder Anfang des 7. Jahrh. soll Lev. 26, 3—45. angehören (womit wir übereinstimmen müssen), einem **fünften** endlich Ex. 34, 10—26., das Deuteron. und das Spätere im B. Josua. Ich kann von

weniger wörtlich aufnahm [1]), wie auch in den Gesetzen einige Abschnitte aus kleineren Aufzeichnungen zusammengestellt sind [2]), und selbst die geographischen Stücke des B. Josua auf älteren Urkunden beruhen (S. 653 f. 657.) [3]), doch lassen sich ihre gesetzlichen und geschichtlichen Abschnitte, die beide nach einem festen Plane und einer zusammenhangenden Ordnung abgefasst sind, einen in sich geschlossenen Inhalt haben und nach Sprache und Charakter von allem Uebrigen unterschieden sind, meistentheils noch sicher ausscheiden; nur einigemale, wie in der Geschichte Joseph's, hat eine spätere Hand das Ihrige so in die Darstellung verwebt, dass sich der Grundschrift ihr Antheil nicht immer mit entschiedener Sicherheit zurückgeben lässt. Die Aufgabe der Grundschrift war, es zu schildern, wie das Volk Israel in den Besitz des Landes Kenáan gekommen sei, und somit konnte sie nicht anders, als mit der Besitznahme des Landes abschliessen. Sie will die Erfüllung der Verheissung Gen. 17.: „Gott wolle der Gott der Nachkommen Abrahâm's sein," eine Verheissung, welche in dieser Form erst Ex. 6, 2 ff. wieder aufgenommen und Jos. 21, 41 f. am Schlusse des ganzen Werkes als erfüllt bezeichnet wird, nachweisen. (S. 653. 697.) Sichtbar geht auch aus Dt. 34, 9. (v. 1—9. gehören nämlich der Grundschrift an) hervor, dass diese Quelle ihre Aufgabe mit Moses' Tod noch nicht abschloss, sondern auch die Erfüllung

dem Ergebniss, dass nach ihrer gegenwärtigen Composition im Allgemeinen zwei Hauptverfasser des alten Pentateuch (mit Ausnahme des eigentl. Deuteron.) angenommen werden müssen, nicht abgehen und komme im Verfolge der Untersuchung (schon bei der Grundschrift) auf jene Ansichten zurück, soweit es Zweck und Raum gestatten.

1) Gen. 36. (der Grundlage nach) c. 49. Jos. 17, 14—18. (S. 653. 668.) u. Aa. Vgl. auch S. XXXIV.

2) So Lev. XVIII—XX. Dazu Ewald a. a. O. I. 107. 115.

3) Wie diese Urkunde in der heutigen Grundschrift nur unvollständig vorliege, ist a. a. O. gezeigt, sichtbar ist aber, dass diese Lücken zum Theil wenigstens später erst in der Grundschrift selbst entstanden. So gehören Richt. 1, 30—33. sichtbar der Grundschrift an, da der Verf. des B. der R. 1, 9 f. das Buch Josua benutzt; auch 1 Chr. 6, 63. 64. ergänzt Jos. 21. S. 685.

der alten Verheissungen nachweisen wollte und somit auch die Zeit des Josua umfasste.[1]) Endlich aber werden grade in der Grundschrift schon die Haupteinrichtungen des Josua vorgedeutet, und überall auf dessen Zeit hingesehen, so dass sie überall eine Erzählung auch der nachfolgenden Periode voraussetzt. S. 648. (denn die Notiz Num. 14, 24. scheint der Grundschrift entnommen) 627. 628. 651. 653. 655. 666. 681. 583. (das Gesetz Lev. 25, 32. ist Num. 35, 1—8. in der Grundschrift ausführlicher wiederholt) 696. 697. 704. (vergl. 473.)[2]) Die Grundschrift umfasst somit in ihrer Erzählung den Zeitraum von Erschaffung der Welt und des Menschen bis zur Eroberung und Vertheilung des Landes Kenáan. Strenger und gewissenhafter hält sie sich noch an den eigentlichen Inhalt

1) Meines Wissens hat hierauf zuerst Bleek im Repert. I. 46 ff. aufmerksam gemacht.

2) Dieser Plan der Grundschrift ist so deutlich, dass es unmöglich fällt, mit Studer zum B. d. Richt. und Ewald Gesch. I. 75. anzunehmen, dass noch Einiges im B. d. Richt. der Elohim'surkunde, oder (nach Ew.) dem ihr meist entsprechenden „Buche der Ursprünge" entnommen sei. Dahin gehören nach Ewald das nur wenig veränderte Stück Richt. c. 1—2, 5. und 10, 8. und Manches in c. 9., was ganz so angethan sei, als ob es noch derselben Schrift entnommen worden. Vergl. Ewald S. 121 Anm. Allein das ganze Stück c. 1, 9. – 2, 9. ist aus dem B. Josua sichtlich zusammengesetzt, um einen Ueberblick dessen zu geben, was bis auf Josua's Tod geschehen sei. Wahrscheinlich hat auch Richt. 1, 30 – 33. ursprünglich im geographischen Theile des Josua gestanden. Für eine Benutzung des B. Josua in Richt. 1, 9.—2, 9. spricht auch, dass die Notizen nur verständlich sind, wenn die geographischen Bestimmungen im B. Josua vorausgesetzt werden, auch dass der Verf. selbst den historischen Theil des B. Josua, welcher dem Deuteronomiker angehört, berücksichtigt und einzelnes wörtlich daraus entlehnt. C. 2, 2—5. bezieht sich auf Jos. 23, 12. 13. und ist durch diese Verse veranlasst, so auch c. 3, 1 f. (Stähelin a. a. O. S. 104.) und c. 2, 6 – 9. ist entnommen aus Jos. 24, 28—31. V. 6 u. 7. scheinen nur deshalb Josua's Tod nicht vorauszusetzen, weil die gegenwärtige Wortstellung wörtlich aus Jos. 24, 28. beibehalten ist. Passender stünde das Subject dem Verb. voran, denn der Verf. erinnert nur an die Zeit vor Josua's Tode, als das Volk noch nicht zum Götzendienst abgefallen war. — Endlich ist Richt 3, 3. kurze Wiederholung von Jos. 13, 1—6. bei'm Deuteronomiker. Vgl. S. 688 Anm.

der Sage, obwohl auch sie schon spätere göttliche Rechte und Gesetze in der Urzeit nachweist, z. B. Gen. 1.—2, 3. Die Offenbarungsformen sind noch weniger sinnlich (vgl. S. XL.), der Styl ist an Wiederholungen reich, der Sprachgebrauch ist alterthümlich und hat viel seltene Wörter [1]), die aber freilich nur ein beziehungsweise höheres Alter oder ältere Quellen voraussetzen, zugleich den Gedanken freigeben, der Verfasser werde auch gewisse Wörter mit offenbarer Absicht gewählt und vermieden haben, um das Alterthum mit richtigen Farben zu zeichnen und nicht wider sein geschichtliches Bewusstsein neuere Begriffe einzumischen. Da der geschichtliche Inhalt sich hauptsächlich auf den Besitz des Landes Kenáan bezieht, so ist die Grundschrift im Geschichtlichen aber oft sehr kurz, sie ist nur ausführlich in Bezug auf das Gesetzliche, wohin auch das Geographische des B. Josua gehört. Sie hebt in ihrem geschichtlichen Theile an a) mit der Erschaffung der Welt und des Menschengeschlechtes Gen. I. —II, 3. Daran schliesst sich b) die Geschichte Noach's c. V. [2]) VI, 9—22. VII, 11—22. 24. [3]) VIII, 1—5. 13. 16—IX, 1—17. X. [4]) — c) Geschichte Abrahâm's XI, 10—26. XVII. XX. [5]) XXI. [6]) XXIII. — d) Geschichte Isaaq's. c. XXV, 1—6. [7]) v. 7—20. [8]) XXVI, 34. 35. XXVII,

1) Solche alterthümliche und eigenthümliche Wörter, welche der Grundschrift angehören, findet man bei Ewald Gesch. I, 75 f. 115. 122 f. S. 168 Anm. de Wette Einl. §. 157.

2) Nur v. 29. gehört wegen der etymologischen Deutung dem Ergänzer an, auch beziehen sich die Worte Lamek's offenbar auf c. 3., welches dem Ergänzer angehört, zurück.

3) Nur der Zusatz v. 16.: ויסגר יהוה בעדו gehört dem Ergänzer an.

4) Vom Ergänzer überarbeitet. S. auch Movers Zeitschrift f. Philos. und kathol. Theol. XVIII. S. 102 f.

5) Doch zeigt die Offenbarung im Traume, dass der Abschnitt von dem Ergänzer mit dem Vorigen verbunden wurde.

6) XXI, 17. fügte der Ergänzer den מלאך ein und auch v. 33. gehört ihm an, vgl. 4, 26. 8, 20, 12, 8. 13, 14.

7) Vielleicht mit einigen Zusätzen. Stähelin krit. Unters. über den Pentateuch S. 48.

8) Das Folgende gehört in der gegenwärtigen Gestalt dem Ergänzer an. Nur die Geburt der Söhne Isaaq's wurde wohl von der Grundschrift erzählt.

46. XXVIII, 1—9. Aus dem Folgenden: c. XXVIII, 10. bis XXXIII, 16. gehört diesem Verfasser einiges an, sicher XXXI, 17—44. XXXIII, 17—20. XXXIV. XXXV. [1]) — e) Geschichte Jaqob's. XXXVI. Auch XXXVII. liegt ein Bericht der Grundschrift unter, der aber vom Ergänzer bearbeitet ist. Von XXXIX bis XLVI, 27. an lässt sich der Grundschrift ihr Eigenthum nicht immer sicher zurückgeben, allein von XLVI, 28.— L. gehört ihr Alles an. — f) Geschichte Moses' Exod. I, 1—14. II, 23—25. VI, 2.—VII, 7. XII, 1—28. 37. 38.[2]) 40—51. XVI. XIX, 1. Lev. VIII—X. XXIV, 10—23. Wahrscheinlich Num. XIII, 2—16.; in c. XIV. mag ihr die Notiz über Kaleb v. 24. angehören, vgl. S. 648., gewiss XV, 32—36. XVI, 1.[3]) 2—11. 16—23. 24. (mit Einschiebsel) 25. XVII. XX, 1—13. XXV—XXVII. XXXI—XXXII, 5. 28—42. XXXIII.[4]) Daran reiht sich aus dem Schluss des Deuteronomium XXXII, 48—52. (vgl. Num. 20, 12. 13. 22 f. 27, 12.) und XXXIV, 1—9. (v. 9. vgl. Num. 27, 18; v. 8. mit Num. 20, 29.; v. 7. m. Num. 33, 39.)[5]). Die Erzählung von Moses Tode konnte in der Grundschrift unmöglich fehlen, so wenig wie der Tod Josua's (Jos. c. 24.) Die Art wie v. 9. des Josua gedacht ist, leitet zum Folgenden hinüber. — g) Josua. Sicher erzählte die Grundschrift kurz den Uebergang über den Jordan und knüpfte daran sogleich die Nachricht vom Lager zu Gilgal Jos. V, 2—12., welcher ganze Abschnitt der Grundlage nach unfehlbar der Grundschrift angehört (S. 626.) und worin sich v. 10—12. auf die Grundschrift Ex. 16. zurückbezieht. Auch ausser den im Verfolge zu nennenden geographischen Abschnitten gehört ihr, im geschichtlichen Theile des B. Josua, der Grundlage nach wohl noch manches an, z.B. c. 22, 1—10.[6]) namentlich finden wir c. 22, 4. und 9. den

1) Nur v. 1. und 7. mit Einschaltungen des Ergänzer's.

2) Ex. 12, 39. wahrscheinlich vom Ergänzer. S. c. 11, 1.

3) Doch mit Einschiebsel des Ergänzer's.

4) Num. 33. ist nicht ohne Zuthat des Ergänzers. Stähelin a. a. O. S. 39. Darum ist auch Simeon nicht erwähnt.

5) Richtig sah hier schon Bleek im Repert. I. S. 50. 53.

6) Josua befiehlt, die streitbare Mannschaft der $2\frac{1}{2}$ jenseitigen Stämme nach der völligen Besitznahme des Landes in ihr Besitzthum zu entlassen und es wird erzählt, dass sie zum Andenken

in der Grundschrift wenigstens sehr häufig vorkommenden Ausdruck אֲחֻזָּה [1]); doch ist in diesem Abschnitt gewiss v. 11 ff. späterer Zusatz. Endlich ist dieser Quelle wohl die Erzählung vom Tode Josua's und Eleazar's und die der Beerdigung der Gebeine Joseph's 24, 32. beizulegen (S. 703.).

Die Gesetze lässt diese Urkunde zwar von Gott dem Moses mittheilen, allein wo sie streng priesterlich sind, dem Aharôn (und den Priestern) als göttliche Befehle. [2]) Sie liebt es aber auch, die Entstehung gewisser Einrichtungen und Gesetze, von denen die Erinnerung sagte dass sie herkömmlich in eine uralte vormosaische Zeit fallen, schon in die Zeit der Erzväter hinaufzuverlegen [3]), Gen. c. 9, 1—17., oder gar den Ursprung der Woche und des Sabbathes unmittelbar auf Gott bei der Weltschöpfung zurückzuführen. Gen. 1.—c. 2, 3. Auch in Moses' Leben sucht der Verfasser gern solche Anlässe zu Gesetzen einzuschalten. Daher werden bei'm Auszuge die Gesetze über die Erstgeburt und das Passa erklärt und zur Zeit des Krieges gegen Midian die über Beute und Kriegesrecht, Num. 31. Auch werden geschichtliche Verhältnisse, die sich erst nach Moses ergaben, in seine Zeit verlegt, weil gewisse Gesetze, die sich später daraus entwickelten, z. B. das von den Erbtöchtern (S. 609.), auf Moses zurückgeführt werden sollen. Dass diese Gesetze der Grundschrift, obwohl ihrem eigentlichen Inhalte nach im Allgemeinen auf Moses zurückzuführen, doch im Laufe der Zeit schon manchen Zusatz erhalten haben, ist S. 452. zugestanden. Die Alten gingen überhaupt von der Vorstellung aus, dass alles Gesetzliche in Israel, welches aus dem Alterthumn stammt, schon in Moses' und Jo-

am Jordan einen Altar erbaut haben. Einzig richtig ist die Annahme, dass hier derselbe Erzähler berichte, der Num. 32, 28 ff. die Anordnung des Moses erzählte, dass jene Stämme ihren Brüdern zur Eroberung des diesseitigen Landes beistehen sollten. Das Richtige sah hier schon Bleek im Repert. I. 50. Dieser führt aber S. 57. zugleich gut aus, dass Jos. c. 22, 11—34. dem Deuteronomiker angehören müsse.

1) Stähelin a. a. O. S. 89.

2) Lev. 10, 8. Num. 18, 1—20.

3) Die Einrichtung der Beschneidung Gen. 17. vgl. 34. kann allerdings in die Zeit des Abrahâm gehören. Vgl. S 244 f.

sua's Zeit seinen Abschluss gefunden habe, daher stellten sie unter Gesetze aus wirklich uralter, mosaischer Zeit auch Gesetze der Gegenwart, denn indem man so alles Gesetzliche wie in der Urzeit entstanden schilderte, erhöhte man sein Ansehen, wie wir ein Gleiches bei den Indern finden. Die Reihe dieser elohistischen Gesetze [1]) ist nun genauer zu bezeichnen. Das Gesetz über das Passa Ex. XII, 1—28, eröffnet sie. Ueber XIII, 1. 2. kann man zweifelhaft sein [2]). Der Dekalog c. XX. konnte in seiner Urgestalt dieser Gesetzgebung unmöglich fehlen. Vgl. S. 460. [3]) Ferner: c. XXV—XXXI. XXXV—XL und der ganze Leviticus, woran aber c. XX. der Ergänzer Antheil haben muss, vgl. S. 493., wie auch c. XXVI, 3—35. (worüber im Verfolge) von ihm wenigstens aufgenommen sein muss. Daran schliessen sich: Num. I—X, 28. XV. XVII—XIX. XXVII, 1—11. XXVIII—XXX. XXXIV—XXXVI. Josua: XIII, 15, —XIV, 5. XV—XVII, 13. XVIII, 11.—XXI. In der Folge und Zusammenordnung dieser Gesetze herrscht im Ganzen ein genauer Zusammenhang, denn sie beziehen sich aufeinander und sind voneinander abhängig, doch scheinen einige Abschnitte aus ihrer richtigen Stelle gerückt zu sein, z. B. Num. 2, 23—25. [4])

Wenden wir uns nun zur Beantwortung der Frage nach dem Alter dieser Quelle, so werden wir zunächst in eine Zeit

1) In den gesetzlichen Abschnitten der drei mittleren BB. lassen sich nach E. Bertheau's scharfsinnigen Untersuchungen (in den „sieben Gruppen mosaischer Gesetze" 1840.) die einzelnen Gesetze immer auf eine Gruppe von 10 Gesetzen zurückführen, im Deuteron. aber nicht. Allein auch schon in den jahvistischen Bestandtheilen der mittleren BB. nicht. S. Stähelin a. a. O. S. 82 f.

2) Stähelin a. a. O. S. 31.

3) Auch Stähelin in den theol. Stud. und Krit. 1835, S. 462. und de Wette ebd. 1837. S. 955. erklären Ex. 20, 1—17. richtig für elohistisch, was der Abschnitt auch gewiss ist. Selbst Vatke, Relig. des A. T. I. 428. bemerkt: c. 20. sei unfehlbar ein altes Stück, enthalte aber einige neuere Bestimmungen. Dies dehnt V. aber viel zu weit aus.

4) Stähelin Krit. Unters. S. 29. Andere Gesetze, denen eine andere Stellung zuzuweisen ist, weist Ewald nach, Gesch. I. 105. Anm. 1. S. 106. Anm. 1. S. 107. 1. A. und S. 108. Anm. 2.

geführt, wo die Kenaaniten aus dem Lande vertrieben sind, Lev. 18, 28., dann in die Richterperiode und zwar durch Gen. 49., welches Stück der Elohist aufgenommen hatte, in ihre Endperiode [1]. Wenn es nun aber Gen. 17. 5. vgl. 35, 11. heisst: „Abrahâm, oder auch Sarrah und Jaqob, würden zu einer Schaar von Völkern werden und Könige würden aus ihnen hervorgehn", so konnten solche Verheissungen nur in der Zeit des Königthumes selbst entstehen, und zwar in der Zeit seines Anfanges, als man dauernden Segen von ihm hoffen konnte und auch die Zeit der Könige im Gegensatz zur Richterzeit als eine glückliche bezeichnete, wie in der alten Quelle des B. d. Richt. geschieht [2]). Dazu kommt Gen. 36, 31. als chronologische Bestimmung die Redeweise vor: „Diese Könige herrschten in Edôm, ehe Könige herrschten in Israel." Man hat gesagt: darin sei Rücksicht genommen auf die Weissagung 35, 11. Allein, abgesehen von dem späteren Ursprunge derselben, was hätte wohl diese mit den edomitischen Königen zu thun? Wozu brauchte es der Bemerkung bei den Israeliten, dass damals noch keine Könige über sie geherrscht haben, wenn das Königthum nicht schon wirklich unter ihnen bestand? Wie könnten aber überhaupt diese Hindeutungen auf Könige, wobei man selbst in den Weissagungen nicht an eine Verkündigung des Königthumes in abstracto [3]), sondern nur an eine auf Könige in der Mehrheit, in concreto, denken kann, vor dem Bestehen des Königthumes in Israel gedacht werden, da sich dasselbe ganz erfahrungsmässig gebildet hat und sich im alten Gesetze selbst (denn hinsichtlich Deut. 17. im Verfolge) keine Andeutung findet, dass jemals ein König über Israel herrschen könne? Nehmen wir Alles in Allem, so war es die erste glückliche Zeit Salomo's, welche zur Abfassung der Grundschrift anregte. Damals, in der herrlichen Königszeit David's und der ersten Salomo's, konnten jene Weissagungen entstehen; in der Zeit David's bis zur Vollendung des Tempelbaues war auch die Rücksicht ganz am Orte, welche die Grundschrift dem Cultus und der Priesterschaft widmet. Auch konnte keine Zeit gün-

1) Tuch Genes. S. 558. Ewald Gesch. I. 80.

2) Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.

3) Was Hengstenberg Auth. II. 204. und Gesch. des Bileam S. 153., Bruno Bauer Rel. des A. T. II. 58. f. angenommen haben.

stiger als die Salomonische für die Abfassung eines Geschichtwerkes sein [1]). Keine Spur führt uns in eine frühere Zeit [2]), aber auch keine mit Sicherheit in eine spätere [3]). Nur die Drohung der Zerstreuung des Volkes Lev. 26,

1) Dies führt Ewald Gesch. I. 91. aus.

2) Die meisten Gründe, welche Stähelin a. O. S. 97. f., vgl. de Wette Einl. §. 152, anführt, um die Grundschrift in die frühere Richterperiode einzuweisen, können blos für eine genauere Relation, welche der Sage treuer blieb, bürgen. Andere Einwürfe sind leicht beseitigt. Wie die Worte der Grundschrift Jos. 15, 63: ולא יוכלו zu verstehen seien, ist S. 658. gezeigt. Dass Num. 23, 12. 13. den Nachkommen des Phinchas das Hohepriesterthum verheissen wird, eignet sich für Salomo's und Ssadoq's Zeit. S. 473. Am. Zwar setzt Gen. 36. die Unabhängigkeit Edôm's voraus, also die vordavidische Zeit, allein das Stück ist ja auch der Grundlage nach ein älteres, edomitischen Ursprungs und eben dort verräth sich ja v. 31. die spätere Hand durch die Erwähnung der Könige Israel's! Dass Ephraim Gen. 48. das Uebergewicht hat, erklärt sich nicht aus Zeitverhältnissen des Verf., sondern ist treugeschichtliche Erinnerung der Sage selbst (vgl. S. 356. 357. 660). Dass c. 49, 10. Schiloh noch Mittelpunkt des Cultus ist, kann für die ganze Grundschrift nichts bezeugen, da der Elohist das Stück Gen. 49. schon vorfand. Dass der Ausdruck: עד היום הזה nichts für das Zeitalter der endlichen Abfassung einer Schrift aussagen könne, sieht man sehr deutlich an dem Beispiele Jos. 15, 63. vgl. S. 657. 658.

3) Gründe gewisser Art können freilich weder bei'm Elohisten noch bei'm Ergänzer mit Sicherheit zur Bestimmung des Zeitalters dienen. Bleek (gegen von Bohlen) hat zuerst die von Andern beifällig aufgenommene Ansicht aufgestellt, dass die Erwähnung solcher Orte, welche schon zu Jarobeam's II. Zeit dem Götzendienst gewidmet waren, in der Genesis aber durch die Gegenwart der Patriarchen geweiht werden (z. B. Bätel, Gen. 35, 15. vgl. Hos. 4, 15. 5, 8. 10. 5. 8., Beérschéba', Gen. 21, 33., vgl. S. 255, Chebrôn, Sikhem, (Tuch Gen. S. XCV.) nothwendig voraussetzten, dass die Grundschrift, sowie die Ergänzung, lange vor Jarobeam II. vollendet sein müssten. Allein dass jene Orte zur Zeit der Erzväter noch in solcher Weise erwähnt werden, bürgt blos dafür, dass die späteren Verfasser die erzväterische Sage, die sich grösstentheils gewiss schon in Aegypten bildete, treu nacherzählten. Solche treue Relationen, im Gegensatz zu späteren Einrichtungen, finden wir ja noch bei'm Deuteronomiker im B. Josua.

3 — 45. würde weiter herabführen[1]), muss aber, wie Lev. 20, 22 — 25. vergl. S. 493.[2]), vom Ergänzer eingeschaltet sein. Zwar steht das Stück in gutem Zusammenhange mit dem Vorigen, allein der Charakter dieser Ermahnungsrede entspricht gar nicht den elohistischen Stücken, und wenn jene Drohung auch aus dem Kerne des hebräischen Selbstbewusstseins hervorgeht (S. 242.), so setzt sie doch wenigstens sicher schon die Zeiten voraus, wo bereits viele einzelne Israeliten zerstreut waren, Joel 4, 1. vgl. Am. 1, 6 — 9. Hos. 11, 10. 11. Jes. 11, 11. Zekh. 9. 11. ff., wenn auch nicht die Wegführung der 10 Stämme. Einige Hapaxlegomena [3]) scheinen auf einen Verfasser zu führen, von dem sonst nichts vorliegt. Die Meinung indess, dass dieses Stück erst eine Nachahmung von Ex. 23, 22 ff. bei'm Ergänzer sei[4]), können wir nicht theilen. Vielmehr verräth es sich als ein jüngeres Stück, da, wie in der Grundschrift, noch gar nicht von den Kenáaniten die Rede ist, dagegen der Ergänzer, dem späteren Volkshass gemäss, Ex. c. 23 und 24. sogar schon ihrer Vertilgung gedenkt. Dass der Ergänzer das Stück erst aufgenommen habe, wird auch dadurch bezeugt, dass es seine Art ist, dasjenige, was in anderer Gestalt erst folgt, schon früher voraus zu schicken, was er denn auch Ex. 23. thut. Stellen der Grundschrift selbst führen in keine spätere Zeit, als die angegebene, herab, auch Lev. 10, 11. ist dies nicht der Fall, wo die Priester (diese sind v. 8 ff. angeredet) in dieser Zeit als Kenner und Lehrer des Gesetzes gelten, da 2 Chr. 17. 7 f. beiläufig erwähnt wird, dass wenigstens schon gegen Ende des 10. Jahrh. Iehoschaphat Leviten mit dem Gesetzbuch in die Städte sandte, auch Mikh. 3, 11 (vgl. noch vor Jeremia Sseph. 3, 4.) die Priester als Lehrer des Gesetzes

1) Dass das Stück der Grundschrift nicht angehöre, sahen auch schon Bleek im Rep. I. 55. und Ewald Gesch. I. 144. Lev. 26, 5. scheint Am. 9, 13. f. und v. 8. scheint Jes. 30, 16, vgl. Dt. 32, 30. vorauszusetzen. Der Ausdruck אין מחריד v. 6. aus Jes. 17, 2. Mikh. 4, 4.

2) Dagegen gehört Lev. 17., welches Stück auch Bleek a. a. O. S. 54. der Grundschrift absprechen wollte, weil darin auf die Einheit des Gottesdienstes gedrungen wird, derselben sicher an. Vgl. hier S. 454. 555.

3) So Ewald a. a. O, welcher diese Hapaxlegomena aufführt.

4) Eine Meinung, welche Ewald a. a. O. aufstellt.

kennt; was aber damals zur Ausführung kam, konnte weit früher geboten sein. So ersehen wir auch aus 2 Kön. 4, 23., dass neben den Priestern (Mikh. a. a. O.) auch Propheten, wenigstens in früherer Zeit, an Neumonden und Sabbathen unterrichteten, und zwar, wie aus Mikh. a. a. O. hervorgeht, unentgeldlich. Ueberhaupt muss schon frühe viel auf Jugendunterricht gehalten sein, wie namentlich aus den ältesten salomonischen Sprüchen, aus den Ermahnungen zur Erziehung oder Zucht, zur Weisheit, zum Fleiss und Eifer hervorgeht. Religion oder Gesetzeskunde (דעת Mikh. 3, 6. vgl. Ez. 44, 23.) war aber wohl der Hauptgegenstand des Volksunterrichts und für die meisten Kinder wohl der einzigste. Somit führt also die Grundschrift nicht über Salomo's erste Zeit hinaus, was ein um so wichtigeres Kriterium ist, als morgenländische Schriftsteller so leicht das Zeitalter, in welchem sie schrieben, zu verrathen pflegen.

Die Grundschrift, in welche kleinere Gesetzsammlungen aufgenommen wurden, mag die erste Privatschrift gewesen sein, welche allgemeineres Ansehen gewann. Sehen wir nun aber bei näherer Prüfung, dass sich aus keiner Stelle der Propheten vor Jeremias, auf die man sich berufen hat, mit Sicherheit folgern lässt, die Grundschrift, so wie der Ergänzer, seien darin schon ihrem wörtlichen Ausdruck nach benutzt worden [1], sondern dass dies sichtlich erst seit Jeremias' und Ezechiel's Zeit geschah [2], wiewohl doch schon die ältesten Propheten ihre

1) Am. 7, 8. setzt doch nicht die Aufzeichnung von Ex. 12, am wenigsten die ganze Grundschrift voraus. Die Anklänge aus Lev. 26. (welches Stück der Ergänzer eingeschaltet haben muss) sind schon früher (S. XCIII.) berücksichtigt worden. Hos. 10, 12. kennt zwar das Gebot der Liebe, wie es etwa auch Lev. 19, 10. gegeben ist, aber doch nicht den wörtlichen Ausdruck, geschweige denn in diesem Zusammenhange. Jes. 34, 5 wird mit dem Ausdruck פָּסוֹחַ vorübergehend d. i. verschonend, der ausser dem Passa nur noch bei diesem Propheten vorkommt, zwar sicher auf das Vorübergehn am Passa Ex. 12. hingeblickt, vgl. S. 381., doch nicht der Grundschrift nacherzählt, da die Sage gewiss sonst allgemein bekannt und nicht vom Verfasser der Grundschrift erfunden war.

2) Jeremia benutzt die Stücke der Grundschrift ihrem wörtlichen Ausdrucke nach äusserst selten: z. B. Jer. 4, 23., vgl. Gen. 1, 2., häufig aber Ezechiel. C. 4, 1—8. ist eine künstliche Folge-

nächsten prophetischeu Vorgänger häufig benutzen, so findet dies nur darin seine Erklärung, dass die Grundschrift (sammt dem Ergänzer) in früherer Zeit noch nicht als Schrift des Moses galt, noch nicht als solche von Reichswegen ein bindendes Ansehen hatte, daher es denn auch nicht deutlich ist, dass der Bund, den Jehoaseh (879) nach 2 Kön. 11, 17. durch Vermittelung des Priester's Jojada mit Jahve schloss, auf Grund der Elohimsurkunde (vgl. a. a. O. העדות) abgeschlossen sei. Dass die Grundschrift jemals für sich allein, oder auch in Verbindung mit dem Ergänzer, als die allein authentische und bindende Schrift gegolten hätte (obwohl beide bekannt werden mussten und in Ansehn stehen konnten), ist somit unerweisbar. Freilich setzen die Propheten zu aller Zeit ein göttlich gegebenes Gesetz voraus, denn warum weisen sie fort und fort mit ernstmahnender Rede auf die Nothwendigkeit einer inneren Umkehr und Besserung hin, wenn nicht fortwährend auch das Bewusstsein eines gesetzlosen Handelns im Volke lebte, ein Bewusstsein, das ohne ein geschriebenes Gesetz nicht gedacht werden kann; allein geschriebene Gesetze gab es ja wirklich schon zur Zeit der ältesten Propheten (Hos. 12, 8.) und das Vorhandensein der Grundschrift wird nicht bestritten, nur dass damals schon ein allgemein als authentisch geltendes Gesetzbuch, das alle übrigen Sammlungen ausschloss, vorhanden gewesen sei und dafür die Grundschrift gegolten habe, ist aus den prophetischen Schriften vor Josia's achtzehntem Jahre, da sie auch niemals von einem solchen allein gültigen Gesetzbuch reden (auch nicht Mikh. 3, 11. und nicht einmal Sseph. 3, 4. Jer. 2, 8.), nicht zu erweisen. Auch Jes. 30, 9. ist תורת יהוה die prophetische Belehrung, das prophetische

rung aus Ex. 12, 40. und Num. 14, 34. — C. 9, 5, f. nach Ex. 12, 12 f. — C. 18, 6. אשת נדה nach Lev. 18, 19. 20, 18. — C. 28. nach Ex. 28, 17. 39, 10. — C. 28, 24. nach Num. 33, 55. — C. 34, 4 u. 27. nach Ex. 1, 13. 14. — C. 18, 10 ist eine Redeweise wörtlich aus Lev. 4, 2. übertragen. — C. 24, 7. 8. findet sich eine Anspielung auf das Gebot, das Blut zu bedecken Lev. 17, 13. — C. 18, 6. weiset zurück auf Lev. 18, 19. — C. 22, 9. sieht hin auf Lev. 18, 8. — C. 33, 25. wörtliche Benutzung von Lev. 19, 26, vgl. 3. 17. 7, 26. — Das Bild c. 37, 16 f. vgl. man mit dem Vorgange Num. 17, 17 ff.

Wort, vgl v. 12., wie wenn der Prophet zu Achaz Zeit c. 8, 20. ausruft: „zur Lehre und zum Zeugniss! (לתורה ולתעודה) ja also wird sagen, der keine Morgenröthe hat,“ worin auch nur zunächst auf die prophetische Lehre und Anweisung hingewiesen wird. Aus Pss., wie Ps. 1. 18. 19. 40, 8. u. aa., welche aussprechen, wie hoch das geschriebene Gesetz von dem frömmern Theile des Volkes gehalten wurde, lässt sich gar nichts folgern, da sie ja alle, (was selbst von Ps. 18. gilt, vgl. S. LXV.) keiner frühern Zeit angehören können.

2. Der Sagenstoff war mit der Grundschrift noch nicht erschöpft. Manche Erzählungen lauteten in anderen Gegenden anders, oder sie schienen verständlicher und anschaulicher geschildert werden zu können. Neue fremdländische Sagenstoffe konnten bei dem lebhaften Verkehr mit andern Völkern seit Salomo's Zeit eingedrungen sein. Auch fand die neuhervortretende prophetische Betrachtung und Auffassung der alten Geschichte hier ein ergiebiges Feld. Zugleich in Beziehung auf Gesetze war wiederum Hand anzulegen, denn schon von den Zeiten der Grundschrift an hatten manche Gesetze in der Praxis eine Aenderung erlitten. Dieses angesammelten Stoffes bemächtigte sich ein Späterer und verwebte die Grundschrift in seine eigene Darstellung, nicht selten ändernd und umgestaltend. Zwar nicht streng durch den Gebrauch der Gottesnamen unterschieden, denn auch er nennt Elohim (S. 240. ff.), setzt er doch, auf minder geschichtliche Weise, die Kenntniss des Namens Jahve schon in der Urzeit voraus und man kann ihn daher den Jahvisten, oder, wegen seines schriftstellerischen Charakters, den Ergänzer nennen. Er widerstreitet nicht selten der Grundschrift (auch im gesetzlichen Theile), erlaubt sich auch in den Aufzeichnungen derselben nicht selten Umgestaltungen und unterscheidet sich von ihr, wie im ganzen Charakter, so auch in der Sprache, den Wörtern und Redeweisen nach. Dabei sind ihm auch einige Aufzeichnungen eigenthümlich, die er aus uralten Quellen [1]) entnommen hat, und die er

1) Eine solche, das Sépher Milchamoth, nennt er Num. 21, 14.

entweder wörtlich aufnahm, z. B. Num. 21, 14. 15. 17 ff. [1]), Ex. 15, 1—15. [2]), oder theilweise änderte: Gen. 14. und den Dekalog Ex. 20. Das Stück Num. 23. und 24. rührt noch von ihm selbst her. Aus dem geschichtlichen Theile gehören ihm an [3]): Gen. II, 4—IV. VI, 1—8. VII, 1—10. 23. VIII, 6—12. IX, 18—27. XI, 1—9. XII. XIII. (XIV) XV. XVI. XVIII. XIX. XXII. XXIV. XXV, 21—34. XXVI, 1—33. XXVII, 1—45. und einzelne Einschaltungen in den folgenden Capp. — Exod. I, 15—II, 22. III—VI, 1. VII. 8—XI. XII, 29—36. XIII, 17—21. XIV. XVII. XVIII. XIX, 2—25. XXIV, 1—11. — Num. X, 29—36. XI—XIII, 1. 17—33. XIV. XVI, 12—15. 25—34. und einzelne Zusätze zu dem übrigen Theile des Cap.; ferner c. XX, 14—21. XXI—XXIV. XXXII, 6—27. Auch am Schluss des jetzigen Pentateuch gehört ihm einiges an. Zuvörderst Dt. XXXI, 14—23, ein Abschnitt, der sich enge an Num. anschliesst, und worin sowohl Manier als Sprache des Ergänzers nicht zu verkennen sind [4]). Hier wird auch ein Lied angekündigt, welches Moses und Josua niederschreiben sollen. Allein das dann folgende Lied c. XXXII, kann, wie uns der Erfolg lehren wird, den darin unverkennbaren Zeitverhältnissen nach nicht von ihm an diese Stelle gesetzt sein, und ich muss dem neuesten Forscher [5]) in der Ansicht beistimmen,

1) Num. 21, 17. ist mit derselben Redeart eingeleitet wie Ex. 15.

2) Zum deutlichen Erweise, dass Ex. 15, 1—15. nicht von dem Ergänzer selbst herrührt, sondern nur von ihm aus einem Schriftwerke, wohl dem Sépher Milchamoth aufgenommen wurde, dient das Ergebniss, dass das Lied Jes. 30, 27—33 zum Vorbilde dient, bei Jesajas aber, was freilich im Verfolge des Beweises bedarf, noch keine sichere Spur davon vorhanden ist, dass er den Ergänzer schon benutzt habe.

3) In Rücksicht des näheren Beweises muss ich auch in dieser Hinsicht im Allgemeinen auf Tuch's und Stähelin's Forschungen verweisen.

4) Hier findet sich die dem Ergänzer eigenthümliche Ansicht von der Offenbarung durch die Wolkensäule (S. 429.), dagegen der Deuteronomiker alles unmittelbar auf Gott zurückführt. Ferner treffen wir auf die dem Deuteronomiker fremden Redeweisen הֵפֵר בְּרִית „den Bund brechen", נִאֵץ f. verachten, יֵצֶר v. 21. vgl. Gen. 6, 5. 8, 21.

5) Ewald a. a. O. I. 159.

dass das Lied, welches der Ergänzer früher hieher gestellt hatte und das er v. 19 ff. ankündigt, von dem Deuteronomiker, dem der Abschluss des ganzen gegenwärtigen Pentateuch angehört, und welcher 31, 23—30. 32, 44—47. auf ein solches Lied rücksichtigt, aus seiner Stellung verdrängt und durch das gegenwärtige ersetzt sein müsse, wofür auch der Umstand spricht, dass die Worte des Deuteronomikers 31, 28, vgl. 32, 1., sich sichtlich grade auf das gegenwärtige Lied beziehen, nicht so deutlich die Worte des Ergänzers 31, 21. Vgl. S. CIV.

In der Sprache hat der Ergänzer noch manches Eigenthümliche, auch einige seltene, alterthümliche Formen und dunkle alte Ausdrücke [1]), allein man erinnere sich, dass auch ihm gewiss noch ältere Quellen vorlagen und er jene Wörter der alten Ueberlieferung wegen aufnahm, auch der alterthümlichen Sprache sich anbequemte. Manches, was der Elohist erzählt, bringt der Ergänzer schon nach einer andern Relation vorauf [2]). Etymologische Deutungen liebt er. Dabei hatte er schon eine ganz andere Anschauung vom Alterthume als der Elohist und steht auf einem minder alterthümlichen und geschichtlichen Boden, obwohl er (wie es selbst dem Deuteronomiker im B. Josua begegnet) auch mitunter eine Sage treu überliefert, trotz der Abweichungen gegen das Gesetz, so das Gepräge des Alterthumes bewahrend. Vgl. Gen. 4, 3. S. 239. 259. Doch trägt er auch schon vormosaische Einrichtungen, Vorstellungen (z. B. von Jahve) und Redensarten in die Urzeit zurück, z. B. ein vormosaisches Opfer Gen. 8. 20—22. S. 239. 259. Er setzt in der vormosaischen und mosaischen Zeit eine andere Stammverfassung voraus, als die Grundschrift. S. 373 ff. 515 ff. Bei ihm zeigt sich der spätere Nationalhass gegen verwandte und benachbarte Völker: Edôm, Môab und ʻAmmôn (Gen. 24, 60. 25, 23. 27, 27—29. 39 f. S. 264), besonders aber gegen die Kenáaniten S. 493, denn das gute Verhältniss, welches besonders unter Salomo mit den Phöniziern bestand (1 Kön. 5, 12.),

1) S. einige derselben unter den von Ewald a. a. O. S. 77. angeführten Beispielen.

2) Gen. 15, vgl. m. c. 17. — c. 12, vgl. m. c. 20 und 26. — c. 16, 7—14, vgl. v. 21. 25, 18. — c. 32, 28 f. vgl. m. c. 35. — Ex. 17., vgl. Num. 20, 8. — Ex. c. 3, 13—16. vgl. 16, 2. f.

dauerte nicht lange, wie aus Joel 4. 6. Am. 1, 9. erhellt, und der innere Gegensatz ward immer schroffer. Dagegen tritt eine prophetische Ansicht von der Aufgabe der Nation bei ihm stark hervor (S. 495 f.). Immermehr muss die Sage zur Verherrlichung der Nation dienen. Glänzender treten in dieser Umgestaltung und Erneuerung nun die Patriarchen auf; so Abrahâm, Gen. 18., und Jaqob c. 32. Auch den Joseph sollen die Träume c. 37. verherrlichen. Die Sage schildert ferner mit grossem Aufwande, wie erhaben Moses vor Pharao stand (S. 404 ff.) und verschweigt endlich Moses' und Aharôn's Schuld S. 569 f., Hier findet sich auch zuerst die prophetische Auffassung der Vorzeit in der Schilderung Abrahâm's und Moses' als Propheten (S. 247. 401.). Von dem Prophetenthum der Patriarchen überhaupt, welche zugleich durch ihre Verheissungen die Nation verherrlichen, zeugen aber die Stellen: Gen. 9, 25—27. 27, 28. 29. 39, 40. 48, 12. 13. 50, 24. Bei ihm herrscht die Ueberzeugung, die sich eben in jenen Verheissungen ausspricht: Jahve's Macht werde noch von allen Völkern anerkannt werden. S. 494. Diese Vorstellung beruhte aber bei ihm auf dem noch entschiedener ausgesprochenen Bewusstsein von der Einheit Gottes. S. 482. Dazu findet sich das prophetische Moment auch in den אתות Gen. c. 15 und 24., bei Moses Ex. c. 3. (wie Gideôn Richt. 6, 17.), und sogar das prophetische נְאֻם יְהוָה Gen. 22, 16. Num. 14, 28. Er liebt ferner sinnliche Gotteserscheinungen und glänzende Theophanieen (z. B. wie sie die Gesetzgebung begleiten, S. 460.), Offenbarungen durch den Engel Jahve's, der dann in Jahve übergeht, oder durch Träume (S. 240 f.). Die Vorstellung von der Wolkensäule findet sich nur bei ihm (S. 429.) und die ausführlichere Wunderdarstellung, die bei den spätern Geschichtschreibern immer mehr überhand nimmt, je weiter sie sich von der geschichtlichen Gegenwart entfernen, ist ihm überhaupt eigen (S. 404 f. 435. XLII).

Auch in den wenigen Gesetzen, welche der Ergänzer eingeschaltet (Ex. XIII, 3—10. 11—16. XX—XXIII. XXXII—XXXIV) zeigt sich eine Differenz mit der ersten Gesetzgebung, hinsichtlich der Zahl der hohen Feste (S. 538 Anm. 1.), der Passafeier (ebd.), der Erstlinge (S. 528. Anm. 2.) und der israelitischen Sclaven (S. 507. Anm.). Dass er auch in den Levitikus (in c. 20 und 26) Einiges eingeflochten haben müsse, ist zur Grundschrift nachgewiesen worden. Dass er nicht,

gleich dem Elohisten, vornämlich die Gesetzgebung im Auge hatte, sondern den geschichtlichen Zweck, geht deutlich daraus hervor, dass der von ihm verschiedene Deuteronomiker manche Modificationen früherer Gesetze bringt, die doch wohl schon zu des Ergänzers Zeit in Kraft waren.

Die richtige Bestimmung des Zeitalters, in welchem der Ergänzer an sein Werk ging, wird uns durch die Ergebnisse, welche wir über die Grundschrift gewonnen haben, sehr erleichtert. Wir werden in eine Zeit geführt, wo der Segen des Gesetzes immer mehr erkannt war, was nur geschehen konnte, als das ideale Princip sich immer mehr durchgebildet hatte. Daher Ex. 5, 8. 11, 18—20. 13, 9. die Ermahnungen, dass man immer vom Gesetz reden, Sprüche davon an Pfosten und Thüren des Hauses schreiben solle. Gehen wir nun in das Einzelne ein, so setzt die nachgebildete Erzählung von Sodôm und Gomorrha schon die Richterzeit voraus (S. 279.) [1]), so

1) Der Ergänzer oder (wie Jes. 3, 9. lehrt) vielmehr die ihm überlieferte Sage, überträgt aber mehr die Schilderung eines Ereignisses aus der Richterzeit, als dieses selbst, denn Beispiele so grausamer Wollust mochten bei jenen rohen Völkerschaften häufiger vorkommen. Nach Movers (Zeitschr. f. Ph. und kath. Theol., XVIII, S. 117 f.) würde aber Gen. 10, 8 f. vom Ergänzer (dem v. 8—12 wirklich angehört) auf ein Ereigniss in der Richterzeit hingedeutet sein. Nimrod, als der erste Herrscher der arab. Dynastie, welche als fünfte der Dynastie der chaldäischen Könige in Babylonien folgte und von der sechsten, oder der Assyrischen verdrängt wurde (Niebuhr kl. histor. und phil. Schr. I. S. 103 f.), soll nämlich kein anderer als der Kuschäer d. i. Midianite Kuschân Rischathâim sein, der nach Richt. 3, 8—10. sich Mesopotamien und Palästina unterwarf. Allein Movers, der es (S 119.) dem verstorbenen v. Bohlen doch so sehr zum Vorwurf anrechnet, dass er im Nimrod den Merodak Baladan (!) sah, ist hier doch selbst vom rechten Wege abgeirrt. Nimrod ist für gar keine geschichtliche, sondern für eine mythische Person zu halten (s. Tuch zur Gen. S. 232.) und was es heissen solle, dass Nimrod aus Kusch, d. h. allgemein aus dem Südland, gekommen, zeigt Tuch ebd. S. 230. gleichfalls. Nur uneigentlich kann man selbst die erste und zweite Dynastie in Babel, die der Chaldäer und Meder, welche die Meder überwältigten, das Reich des Nimrod nennen. Niebuhr kl. hist. u. phil. Schr. I. S. 202. Endlich ist der Name Nimrod wohl gar kein

auch die Erwähnung von Laisch als Dân (S. 233.). Das Stück Gen. 38. führt uns in die Königszeit, denn schwerlich entstand es, obwohl es natürlich den David nicht nennt, ohne Beziehung auf das Königthum (S. 235 f.). Ferner weisen die prophetische Auffassung der alten Geschichte und die uns bekannten Offenbarungsweisen den Verfasser in spätere Zeit. Oft finden sich bei ihm Träume als Offenbarungsmittel, die er den entfernten Patriarchen beilegt, wie Ijj. 4, 12. den Greisen. Doch hatte des Ergänzer's Zeitalter eben diese niedrige Entwicklungsstufe, auf welche er die Helden der Vorzeit stellt, und auf welcher selbst Joel (3, 1.) noch stand, bereits überwunden und erkannt, dass solche Träume eine schlimme Täuschung in sich schliessen (Jer. 23, 25—29.). Daher stellt er den Moses schon als einen Propheten dar, der weit über die Träume und ähnliche niedere Offenbarungsformen erhaben war, Num. 12, 6—8. vgl. S. 401. Dadurch werden wir schon weiter unter das Ende des 10. Jahrhunderts, oder den Anfang des 9., in welchem Joel lebte, herabgeführt. In die Zeit Jorâm's versetzt uns auch die Weissagung Gen. 27, 40. von der endlichen Befreiung Edôm's. Erst gegen Jorâm (2 Kön. 8, 20., um 890.), so wie gegen mehre seiner Nachfolger, behaupteten die Edomiter ihre Unabhängigkeit. Die in den letzten Regierungsjahren des Salomo vergeblich versuchte Empörung Edôm's, 1 Kön. 11, 14 f., reicht nicht aus, um jene Weissagung zu erklären, auch konnte sie nicht so bestimmt als eine förmliche Befreiung aufgefasst werden, da ihr Erfolg nicht bedeutend gewesen sein muss, denn Salomo blieb fortwährend im Besitz der edomitischen Häfen, die auch nach der Theilung des Reiches den Israeliten unterworfen blieben, so wie die Edomiter ihnen Zins zahlten, bis sie endlich unter Jorâm das Joch abwarfen. Ferner spricht nur der Ergänzer von Assyrien (S. 594 f.) und zwar kennt er nicht nur das Land (das alte Adiabene), son-

arabischer, sondern ein fremdländischer, zusammenhangend mit dem pers. neber, Krieg, wie auch LXX. und Jos. Arch. I. 4, §. 2. Νεβρώδης und Νεβρώδ schreiben. Der Elohist versetzt ferner Num. 32. sicher kein Ereigniss aus der Richterzeit in die des Moses, vgl. S. 606., und dass der Deuteronomiker im B. Josua c. 11. das Ereigniss Richt. 4, 2 f. unchronologisch in die Zeit Josua's versetze, ist unerweisbar. S. 675. Anm. 2.

dern sichtbar auch, da er Num. 24. die Assyrer als eine mächtige und gefährliche Nation bezeichnet, als ein **Reich** (S. 595.), und auch Gen. 10, 8 f. ist, wie man v. 11. auch die Worte מן הארץ ההוא יצא אשור auffassen möge, eben so gut, wie von einem **Reiche Babel**, auch von einem **Reiche Assur** welches von jenem ausgegangen, die Rede [1]. Jedenfalls hat die Sage schon jene sechste Dynastie des Berosus im Auge, welche der arabischen ein Ende machte und 526 J. bestand, wodurch wir schon nach der von Movers [2]) angestellten ungefähren Berechnung weit über das Zeitalter der Richter hinauskämen, da hienach das Ende der arabischen Herrschaft und der Anfang der assyrischen in's J. 1230 v. Chr. fallen würden. Freilich wird Gen. 25, 18., welcher Vers dem Ergänzer angehören muss, der in diesem Cap. thätig war [3]), nur vorausgesetzt, dass die Assyrer bereits den Tigris überschritten und sich in Mesopotamien ausgedehnt haben [4]); auch Gen. 2, 14. besagt nur, dass die Assyrier bereits über den Tigris westlich gelangt und ihre Herrschaft bis an den Euphrath erweitert hatten, in welchem Sinne es dann richtig ist, dass der Tigris östlich von der Hauptmasse des Reiches fliesst, denn das eigentliche Assyrien oder Adiabene lag jenseits des Tigris rings um die Hauptstadt Ninive, also westlich [5]): allein die Andeutungen Num. 24. (S. 595.) führen uns sichtlich in die erste Hälfte des achten Jahrhundert's, in die Zeit, da die Assyrer wenigstens schon den Palästina benachbarten, südlichen arabischen Völkerschaften gefährlich wurden, wenn

1) So auch Niebuhr kl. histor. Schrift. S. 202.

2) In der Zeitschr. f. Phil. und kathol. Th. XVIII. 117.

3) Stähelin a. a. O. S. 48.

4) Movers a. a. O. S. 116 findet diese geographische Bemerkung schon im Zeitalter der Richter denkbar, doch beruht seine Ansicht auf der bereits S. C. zurückgewiesenen Identificirung von Nimrôd und Kuschân Rischathaim', oder auf der Annahme eines arabischen Reiches zwischen Euphrath und Tigris und darüber hinaus zur Zeit der Richter.

5) Dies ist die einzig richtige Auslegung, welcher auch wieder Tuch zur Gen. S. 78. gefolgt ist, wodurch die Einwendungen von Movers a. a. O. S. 120. beseitigt werden.

auch noch nicht Juda selbst (denn v. 23 u. 24. ist ein späterer Zusatz, S. 595 f.) [1]). Ferner lässt sich auch die Weissagung Gen. 9, 25—27. am besten aus der ersten assyrischen Zeit begreifen [2]), wo die Assyrer den Israeliten noch nicht gefährlich geworden waren, sondern erst den lästigen Nachbarvölkern drohten. Vgl. S. 592. 595. In diese Zeit muss die Weissagung gesetzt werden, wenn wir Gen. 9, 27. ins Auge fassen. Aber in der Zeit, als die Assyrer mit grosser Heeresmacht gegen Phönizien zogen (etwa 724), da schien eine Weissagung von der Knechtschaft Kenáan's unter Japheth schon sich zu erfüllen v. 27. [3]) Wenn endlich die Sage Gen. 10, 8 f. sich auf eine viel frühere Zeit bezieht, so steht die ganze geschichtliche Notiz von Nimrôd's Reich (also auch Assyrien) doch schwerlich ohne Beziehung auf die damaligen Zeitverhältnisse, zumal wenn man auf die Absichtlichkeit sieht, womit v. 9. ein altes Sprichwort, in welchem Nimrôd, der Stifter und Begründer des assyrischen Reiches, als Held gefeiert [4]) wird. In eine weitere Zeit werden wir nun allerdings nicht herabgeführt und leicht mag es sein, dass der Auf-

1) Die wörtliche Uebereinstimmung Obadja's, in dem alten Stücke, welches dem Orakel zum Grunde liegt, erklärt sich, wenn es zur Zeit des Amos entstand, daraus, dass der Verf. der Weissagung Bileam's den Propheten benutzte.

2) Mit einer so allgemeinen Beziehung in der Weissagung, wie man sie bei Tuch im Comm. a. a. O. und Herrn Hengstenberg Christ. I. 46 ff. findet, sich zufrieden zu geben, fällt unmöglich, da alle diese Weissagungen der Genesis über fremde und verwandte Völker eine geschichtliche Erklärung verlangen.

3) Der von Movers (a. a. O. S. 98 f.) gegebenen geschichtlichen Erklärung kann ich nicht beistimmen. Er meint: die Knechtschaft Kenáan's unter Sem beziehe sich auf die Unterjochung der Phönizier durch die eingewanderten Hebräer und die Unterwerfung Kenáan's unter Japheth auf das gleiche Schicksal, welches zu dieser Zeit (zur Zeit des trojanischen Krieges) die ssidonischen Colonieen von hellenischen Volksstämmen betraf. Allein die Verwünschung gehört dem Ergänzer an und der spätere Hass gegen die Kenáaniten drückt sich nur bei ihm aus.

4) Tuch a. a. O. 231.

schwung unter den Bessern, welcher auch die Reform Hisqijjas (2. Kön. 18, 4.) hervorrief, den Ergänzer zu seiner Arbeit anregte.

Diesem Ergebniss würde es nun freilich widersprechen, wenn Dt. 32. schon von dem Ergänzer aufgenommen wäre. Allein dass in Stelle des Liedes, welches ursprünglich diesen Platz behauptete, vom Deuteronomiker das gegenwärtige eingerückt sein müsse, wurde schon S. XCVII. zugestanden, auch nöthigen die geschichtlichen Andeutungen sowohl, sowie die sprachlichen Eigenthümlichkeiten zu der Annahme einer späteren Abfassung. Dass es überhaupt nachmosaisch sei und einer späteren Zeit angehöre, geht schon aus v. 7. deutlich hervor; denn die Worte ימות עולם und ימי דור, womit auf die **mosaische** Zeit **zurückgesehen** wird, begreifen den **letzten** Aufenthalt in Aegypten und den Aufenthalt in der Wüste, keine frühere Zeit (vgl. Jes. 51, 9. S. 451.). Ferner setzt v. 15. voraus, dass die Israeliten, als Volk, höchst glückliche und ruhige Zeiten durchlebt haben. In dem v. 21. geschilderten Volk, den Barbaren (זרים v. 16. vgl. S. 499.) und Thoren נבל (S. 498.) können aber nur die Assyrer geschildert sein und zwar auf dem höchston Gipfel ihrer Macht und Furchtbarkeit für Juda, in jenem Zeitraum, den Jes. 33. schildert, im letzten Viertel des achten Jahrhunderts [1]).

Auf den gefundenen Zeitraum für den Ergänzer — sehen wir von Deut. 32. ab — werden wir nur auch dann geführt, wenn wir weiter nachforschen, wie die **Propheten** sich zu ihm verhalten. Unwahr ist es, dass ‘Amos und Hosea im Anfange des achten Jahrhunderts bereits vom Ergänzer ausdrückliches Zeugniss gäben, ihnen also bereits das Werk der Grundschrift in dieser Verbindung mit **den Ergänzungen** vorgelegen habe. Zwar spricht ‘Amos 2, 9. neben andern Erinnerungen aus der alten Geschichte von den Emoritern, die hoch waren wie die Cedern und stark wie Eichen, allein er ist völlig frei und unabhängig von der Schilderung Num. 13, 32. Zwar kennt derselbe 4, 11. die Sage vom Untergange der Städte im Jordanthale in ihrer Einschränkung auf Sodôm und Gomorrha (S. 278.), wie auch der Ergänzer, doch weiter

1) Auch יְשֻׁרוּן (S. 490.) und חֶבֶל (S. 485.) führen in späte Zeit. Vgl. auch noch **Ewald** Gesch. I. 159. Anm. 2.

lässt sich daraus auch nichts folgern. Von dem Untergange jener Städte schloss man auf unerhörte Lasterhaftigkeit ihrer Bewohner (vgl. Jes. 1, 10.), daher bei dem Propheten der Vergleich. Die Details der Erzählung bei'm Ergänzer, die einer Begebenheit in der Richterzeit nachgebildet sind, deutet er auf keine Weise an. Die Worte כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה, welche an Gen. 19, 29. anklingen, sind sprichwörtlich (vgl. Jes. 1, 7.) und das Sprichwort war dem Ergänzer eben so gut bekannt als dem Propheten, ja der erste konnte eben so leicht den zweiten benutzen, als dass das umgekehrte Verhältniss statt fand. Dass der Ergänzer in seiner Verbindung mit der Grundschrift (der erstere war freilich auch nie gesondert vorhanden) dem 'Amos schon bekannt gewesen, hat man auch daraus geschlossen[2]), dass der Prophet in jenen Worten deutlich zeige, wie er schon Gen. 19, 29. in Verbindung mit der vorhergehenden Erzählung c. 18, — 19, 28. kannte. Allein dieser Einwand beruht auf der Ansicht, dass 19, 29. der Grundschrift angehöre, was nicht der Fall ist[1]). Dass der Ergänzer in diesem Verse den Namen Elohim gebraucht, den er ja überhaupt nicht ängstlich vermeidet (S. 240.), erklärt sich daraus, dass er ein Sprichwort benutzt. — Ueber Anklänge in dem alten Stücke des Obadja, s. S. 598. Anm. 1. — Hos. 4, 6. setzt zwar die Vorstellung vom Volke, als einem priesterlichen, aber nicht die Aufzeichnung oder gar Benutzung von Ex. 19, 6. voraus. Er kennt 9. 10 ebenfalls den Abfall zum Baal-Pheór (Num. 25.), allein wie sich daraus noch nicht einmal erweisen lässt, dass dem Hosea die Grundschrift vorgelegen habe, so noch viel weniger das Vorhandensein der Ergänzungen, denn dass er von Bileam und der prophetischen Dichtung Num. 23. und 24. etwas wisse, davon giebt er nichts kund. Wenn wir endlich Hos. 11, 8. mit Gen. 13, 13. c. 18. (vgl. S. 279.) und Hos. 12, 4 f. mit Gen. 27, 36. 35, 15. (vgl. S. 316.) vergleichen, so erkennen wir noch sehr deutlich, wie frei und unabhängig von einem andern Vorbilde der Prophet die Sage des Alterthums benutzt und wie sie noch nicht zu der Gestalt

1) Tuch zur Gen. Einl. S. LXXXIX. und 366.; de Wette Einl. §. 162. b.

2) Stähelin a. a. O. S. 46.

gediehen war, in welcher wir sie beim Ergänzer finden. Träfen nun aber auch einmal einzelne Ausdrücke zwischen Ergänzer und einem früheren Propheten wörtlich zusammen, so darf man daraus noch nicht voreingenommen auf Benutzung des Pentateuch schliessen, da es einen begränzten hebräischen Sprachgebrauch giebt, nach welchem zwei Schriftsteller, wenn sie von derselben Sache handeln, den eigentlichen und ächten Ausdruck gebrauchen, ohne voneinander abhängig zu sein. Auch darf man ja nicht sagen, dass die Verfasser des Pent. die Erfinder dieser Sagen waren, vielmehr erscheinen diese als ein Gemeingut der Nation schon ehe Einzelne dieselben verzeichneten. Beachten wir nun auch, dass schon eine geraume Zeit seit der Abfassung und Verbreitung der Schrift des Ergänzer's verstrichen sein musste, ehe eine Benutzung derselben in andern schriftstellerischen Erzeugnissen geläufig werden konnte, so kann es nicht befremden, wenn wir bei Jesaja und dessen Zeitgenossen Zekharja (9, 1.—11, 17. 13, 7—8.) und Mikha noch keine sichtliche Benutzung der Ergänzungen, eben so wenig wie der Grundschrift vorfinden, obwohl man das Gegentheil gemeinhin behauptet, ja als eine sich von selbst verstehende Sache gradezu voraussetzt. Jes. 1, 9. bezeugt wiederum (wie bei 'Amos) blos, dass die Sage von der Zerstörung des Jordanthales sich auf die zwei Städte Sodôm und Gomorrha eingeschränkt habe (S. 279.). Vgl. S. CV. Nach den Worten Jes. 3, 9.: „Ihre Sünde offenbarten sie wie Sodôm unverholen," kann unmöglich sicher vorausgesetzt werden, dass dem Verf. die Darstellung Gen. 19, 5. vor Augen schwebte, sondern nur eine Erzählung solches Inhaltes. Vgl. S. C. Dasselbe gilt von Jes. 4, 5 f., wo dieselbe Vorstellung vom mosaischen Heiligthum vorausgesetzt wird, wie bei'm Ergänzer Num. 9, 15—23. Ex. 33, 7—11. 40, 34. Auch Jes. 4, 1. ist keine Beziehung auf Ex. 21, 10. genommen, nicht einmal auf den gesetzlichen Inhalt. Man nimmt gewöhnlich an, der Verfasser rücksichtige auf die gesetzliche Verpflichtung des Mannes in jener Gesetzesstelle. Allein Ex. a. a. O. ist nur die Rede von der entlassenen Concubine des Sohnes, welcher Unterhalt, Kleidung u. s. w. nicht verkürzt werden darf und Jes. a. a. O. scheint auch nur von dem Herkommen der Pflichtehe die Rede zu sein. — Jes. 5, 14. setzt nicht die Erzählung Num. 16, 32. voraus, sondern ein Erdbeben, wovon der

Ausdruck: „die Erde öffnet ihren Mund," sprichwörtlich war. Vgl. Ps. 55, 16. Spr. 1, 12. Vgl. S. 568. — Jes. 10, 26. 11, 11. 15, 16. zeigen blos, dass dieselbe Sagenbildung vom Durchgange durch das rothe Meer wie Ex. 14. vorliege. S. 438 i. A. — Jes. 30, 27—33. hat sich der Prophet zwar Ex. 15. zum Muster genommen, allein dies Lied gehört ja dem Ergänzer gar nicht an, sondern einer frühern Zeit (S. 437. XCVII A. 2.). Jes. 12, 2. vgl. Ex. 15, 2. gehört wohl gar nicht hieher, denn c. 12. scheint ein Psalm aus späterer Zeit zu sein [1]). — Mikh. 6, 5. setzt nur eine Erzählung von Balaq und Bileam voraus, nicht aber Num. 23. 24. Die Worte „von Schittim bis Gilgal" sind ein späteres Einschiebsel. Vgl. S. 597 f. — Mikh. 5, 5. lässt der Ausdruck ארץ נמרד nur auf das Vorhandensein der Sage, wie sie auch Gen. 10, 9 f. beim Ergänzer vorliegt, schliessen. Die Erwähnung des Bundesopfers Zekh. 9, 11. begründet eben so wenig. Vgl. S. 462 f. [2])

Ueberblicken wir nun den Umfang des ganzen bisher betrachteten Werkes, woran ausser dem Elohisten auch der Ergänzer seinen Antheil hat, so haben wir erkannt, dass es zuvörderst den Theil des Pentateuch umfasste, welchen jetzt die vier ersten BB. desselben ausmachen. An das Ende von Num. schloss der Ergänzer noch ein Stück an, das die Vorbereitung auf Moses' Tod bildet, jetzt sich aber erst Dt. XXXI,

1) S. Ewald Proph. des A. B. I. 288 f.

2) Die wörtliche Benutzung des Ergänzer's vermag man vor Jeremias Zeit nicht sicher nachzuweisen und durch Stellen wie Nah. 1, 3., vgl. Ex. 34, 7. Num. 14, 18. — Nah. 1, 4., vgl. Ex. c. 14. wird sie nicht erwiesen. Von Jeremia's Zeit an ist die Benutzung des Ergänzer's häufig. Jer. 1, 6. vgl. Ex. 4, 10. — v. 7. vgl. Ex. v. 12. — C. 5, 19. vgl. Gen. 15, 13. — C. 8, 17. vgl. Num. 21, 6. 8, 17. — C. 32, 18. vgl. Ex. 20. 6. 5. — C. 48, 45 ff. sehr frei nach Num. 21, 28 f. 24, 17. — Der Ausdruck אפרים בכורי Jer. 31, 9. geht zurück auf ישראל בכורי Ex. 4, 22. — Ez. 20, 5. vgl. Ex. c. 3 f. — V. 7. vgl. Ex. c. 20. — V. 13—20. vgl. Num. 14. — V. 13. vgl. Ex. 16, 25—38. — V. 15. vgl. Num. 14, 12. — V. 17. vgl. Num. 14, 29. — V. 23. vgl. Lev. 26. (Dt. 28.) — V. 25. 26., vgl. Ex. 13, 12. — Ez. 18, 19. erklärt den Ausdruck Ex. 20, 3. — Ez. 18, 7. bezieht sich auf Ex. 22, 26. — C. 34, 26 f. nach Lev. 26, 4. und auch c. 22, 12. berücksichtigt das Gesetz vom Wucher und Fruchtzins Lev. 26, 36. 37.

14—22. findet. An Stelle des Liedes, welches v. 19 f. vom Ergänzer angekündigt wird, muss, wie wir S. XCVII. CIV. gesehen haben, in der nachfolgenden Zeit durch den Deuteronomiker ein anderes getreten sein, welches jetzt die Stelle von c. XXXII. einnimmt. Zunächst reiht sich daran c. XXXII, 48—52. aus der Grundschrift und eben diese Quelle schliesst auch die Nachricht vom Tode des Moses und die Bemerkung an: wie Josua an die Stelle des Moses getreten sei und das Volk sich ihm unterworfen habe. Dt. XXXIV, 1—9. Dass die Grundschrift daran die Erzählung von Josua's Zeit und somit die Erfüllung der Verheissung Gen. 17. schloss, ist bereits S. LXXXV f. nachgewiesen worden. Der Ergänzer aber verfolgte den Plan der Grundschrift nicht weiter. [1]) Diese Annahme, von anderen bei'm Deuteron. zu entwickelnden Gründen abgesehen, wird schon dadurch begünstigt, dass der Ergänzer, obwohl er den Josua rühmend nennt, vgl. S. 612., nirgends ausdrücklich auf eine Einrichtung oder Begebenheit in Josua's Zeit hinweist, oder sie hervorhebt (denn selbst die Notiz vom Kaleb Num. 14, 24. mochte schon die Grundschrift enthalten), wie doch so häufig die Grundschrift und auch der Deuteronomiker im Deuter. vgl. S. 641 f. 681. thun.

3. Eine noch spätere Hand trennte den Schluss der Num. von dem zu den Ergänzungen gehörigen Stücke Dt. XXXI, 14 f. und reihte zunächst daran den מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה [2]), „das zweite Gesetz“ [3]), als eine Bundeserneuerung und als Nachtrag zur frühern Gesetzgebung. Er wählte dazu die Einklei-

1) Schon Bleek Repert. 1, 52. 55 f. 61. nahm nur zwei Verfasser des ganzen Pentateuch (und Josua) an und schrieb die letzte Redaction dem Verfasser des zweiten Gesetzes zu. So auch Stähelin in den krit. Unters. über den Pent. Doch werden im Verfolge die Gründe, welche uns abhalten, dieser Annahme zu folgen, näher beleuchtet werden.

2) Dt. 17, 18. 28, 58. 61. 29, 19. 20. 26. 32, 46.

3) Das Deuteronomium nach LXX. Deut. 17, 8. Jos. 8, 32. Das eigentliche zweite Gesetz reicht von c. 4, 44. — c. 26.

dung, als habe Moses das Deuteron. den Urkunden, welche der alte Pentateuch enthält, beigefügt oder beigeschrieben, denn dies ist die Meinung des Verf., wenn er den Moses sagen lässt (Dt. 28, 58. 61. 29, 19.): er habe dieses Gesetz (הַתּוֹרָה הַזֹּאת), d. i. das eigentliche zweite Gesetz c. 4, 44 ff. in dieses Buch (בַּסֵּפֶר הַזֶּה), oder in das Buch dieses Gesetzes (בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת) niedergeschrieben. So denkt er sich auch den Josua als Fortsetzer der Gesetzgebung und lässt ihn Jos. 24, 26.: „in das Gesetzbuch Gottes schreiben", d. h. seine Gesetze den alten Urkunden der mosaischen Gesetzgebung beischreiben [1]).

Die Worte des Deuteron. sind nicht so zu verstehen, als wollte der Verf. sagen, dass ihm eine besondere Urkunde vorliege, die er auf Moses zurückführe und von seinen eigenen (geschichtlichen) Zusätzen, somit also auch seine Person von der des Moses, unterscheiden wolle, denn wie könnte der Verf. so bestimmt hinweisend בספר הזה sagen und dem Leser gleichsam zumuthen wollen, die bestimmte Urkunde vor dem Verfasser liegen zu sehen? Vielmehr meint er das Buch, in welches das Deuteronomium eingefügt wurde, den Pentateuch. Dieses zweite Gesetz lässt der Verf. nun an geeigneter Stelle, in den 'Arboth Moab's (S. 582.), von Moses dem Volke geben. Gleich im Anfange treffen wir eine chronologische Bestimmung die den Inhalt der Schrift in den 11. Monat des 40. Jahres setzt, nachdem die emoritischen Könige 'Og und Sichôn überwunden waren. Sie ist in vollkommenem Zusammenhange mit dem Vorigen, denn schon seit Num. 20. vgl. 33, 38. 39., befindet sich die Darstellung in der Geschichte des 40. Jahres, im 8. Monate desselben. Wir sehen auch, dass sich im letz-

1) Von dieser Ansicht, dass spätere Nationalgesetze dem Pentateuche beigeschrieben seien, geht offenbar auch der spätere Berichterstatter in 1 Sam. 10, 25., aus, wenn er sagt: Samuel schrieb das Recht des Königthumes in das Buch (בַּסֵּפֶר), denn ספר התורה und הספר (wofür Ps. 40, 8. מגלת ספר) d. i. *κατ' ἐξ.* das Buch, bedeutet immerdar das Gesetzbuch, den Pentateuch (2 Kön. 22, 8. 13. Dt. 28, 58. 61. 29, 19. 30. 31, 26. Jos. 24, 26.), wenn auch der Deuteronomiker zunächst dabei an das Deuternon. denkt.

ten Theile von Num. alles auf den Einzug in das verheissene Land bezieht und so schien es einem Späteren vollkommen passend, dass dieser entscheidende Zeitpunkt durch ernstmahnende Reden Moses' und eine zweite Gesetzgebung, sowie durch Erneuerung des Bundes am Sinai, welcher bessere Bund Dt. c. 27—30. erklärt wird, bezeichnet wurde. Der Hauptinhalt und der Zweck des Deut. ist in der That der, welchen der Prophet Jer. 11, 2—8. unter Jekhonja mit Rücksicht auf das Deut. ausführt: dass nämlich jeder aufs Neue daran gemahnt wird, dem alten Gesetze treu zu bleiben, damit die alten, grossen Verheissungen nicht verloren gehn.

Der Deuteronomiker führt den Moses als Volksredner ein, wie er selbst solche zu seiner Zeit viele vor dem Volke reden sah. Seine Schrift enthält Reden (דְּבָרִים) an das Volk, daher ist die geschichtliche Darstellung überall den rhetorischen Zwecken untergeordnet und die Behandlung der Geschichte ist eine freiere, eine paränetische, sie bezweckt Tröstung und Ermahnung. Allgemein ist es jetzt anerkannt und bedarf daher keines weiteren Beweises, dass der Verf. bereits die Grundschrift sammt ihren Ergänzungen vor Augen hatte [1]), und auch aus Dt. 12, 8. darf nicht etwa geschlossen werden, dass der Deuteron. das Gesetz von der Einheit des Cultus Lev. 17, 8 f. noch nicht gekannt habe. S. 555. Doch war ihm eine eigenthümliche freiere Anschauung der alten Geschichte eigen [2]) und ausserdem müssen ihm auch geschichtliche Quellen, worauf wir auch für den gesetzlichen Theil schon früher (S. LX.) aus Dt. 17, 16. 28, 68. schliessen konnten, zu Gebote gestanden haben. Schon die ausführliche Beschreibung der Oertlichkeit c. 1, 1—5. ist nicht ohne Eigenthümlichkeit, wie dies der Wüstenzug erklärt. Was c. 1, 45. 46. (vgl. Weish. 11, 4.) von der Reue des Israeliten (zum paränetischen Zweck) erzählt wird, findet sich im B. Num., wo man es etwa 14, 45. erwarten sollte, nicht vor. Dass die Israeliten in Qadesch „viele Tage" gewohnt haben, sagt nur Dt. 1, 46., doch ist

1) Ranke Unters. über den Pent. S. 147—154. König Alttest. Studien, II. 126 ff. Stähelin a. a. O. S. 77. 88.

2) Vgl. auch den Fall Jos. 24, 9. vgl. m. Num. 22, 6. S. 682. Anm. 2.

dies geschichtlich. S. 564. Ferner erhellt aus 2, 6. 29., als Ergänzung zu Num. 20, 14—21., dass die Edomiter den Israeliten um Geld Lebensmittel überliessen. S. 571. Der Befehl wegen der Moabiter 2, 9. 18. fehlt Num. 21, 10. und so auch das Gebot Dt. 2, 19. 24. in Num. 21, 11 f. Ferner ist Deut. 2, 14. die Zeit genau bestimmt, welche die Israeliten von Qadesch Barnéa' bis Moab zubrachten. Davon, dass Moses während der ersten 40 Tage am Sinai keine Nahrungsmittel zu sich genommen habe, wie c. 9, 9. erzählt ist, steht an den entsprechenden Stellen Ex. 24. und 32. nichts, wenn auch von den zweiten 40 Tagen auf dem Sinai. Ex. 34, 28. (S. 463.). Andere noch wichtigere geschichtliche Nachrichten scheinen aber nur Randbemerkungen, obwohl aus sehr alten Quellen (S. 576 Anm. 1.), und erst später in den Text gekommen zu sein, da sie sich noch sehr bestimmt ausscheiden lassen, auch in der Sprache ganz verschieden und für den rhetorischen Zweck des Verf. sogar zu speciell sind. Hieher gehören 2, 10—12., auch v. 13., welcher als wichtige Ergänzung den Anfang von Num. 21, 14. bildet (S. 576. 1.), ferner c. 2, 20—23. 3, 5. 9. 11. 13. (letzte Hälfte), auch v. 14. und c. 10, v. 6—9.

Widersprüche, welche man im Deut. im geschichtlichen Theile im Vergleich mit den frühern BB. finden wollte, finden sich in der That (c. 1—3. 4, 41—43. 10, 6—9. 27, 1—8.) nicht vor. C. 1. 7—18. wirft der Verf. die beiden der Zeit nach getrennten Ereignisse, die Erwählung der Richter Ex. c. 18. und die der Aeltesten Num. 11. nicht zusammen, denn der Deut. kennt nur die Erwählung der Richter und setzt sie in den richtigen Zeitpunkt (S. 480.); die Erwählung der 70 Aeltesten erwähnt er überhaupt gar nicht, da diese Einrichtung zu seiner Zeit nicht mehr bestand (S. 516.). Freilich aber benutzt er für den Ausdruck in der Darstellung der Richterwahl sowohl Ex. 18. als Num. 11. Man vgl. Ex. 18, 21. mit Dt. 1, 15. (vrgl. 18, 9.) und Num. 11, 11. vgl. Dt. 1, 9. 12. Wenn Dt. 1, 22. die Aussendung der Kundschafter von Moses den Israeliten vorgeschlagen wird, während Num. 13, 2. Jahve den Befehl ertheilt, so liegt darin kein Widerspruch vor (S. 563.), eben so wenig Dt. 23, 4. 5. im Verhältniss zum alten Pentateuch (S. 580.), noch auch in c. 10, 1 f. vgl. mit Ex. 25, 10. 34, 1. S. 465. Anm. Die Erwählung und Aussonderung des

Levitenstandes kennt er allerdings; vgl. 10, 8. 18, 1. 5. 21, 5. Auch zwischen c. 10, 6—9. und anderweitigen Angaben besteht keine eigentliche Differenz. S. 472. 573. Die Angabe der Stationen lässt sich wohl mit Num. 33, 31—38, ausgleichen, wie der Wüstenzug erklärt. Wenn Dt. a. a. O. freilich zuvörderst einiger Stationen Erwähnung geschieht, dann des Todes Aharôn's, seines Nachfolger's Elazar und der Erwählung der Leviten, so steht allerdings die Frage frei, in welchem Zusammenhange dies Alles mit dem zunächst Vorhergehenden stehe, wo von der Verfertigung der andern zwei Tafeln die Rede ist, und wie mit dem Folgenden v. 10 ff., wo er wiederum zu dem 40tägigen Aufenthalt auf dem Sinai zurückkehrt? Veranlassung zu dem v. 6—9. Erzählten gab aber v. 5. Dort war gesagt: die Tafeln seien in die Lade gelegt; um dies nun zu erhärten und zu bewahrheiten, da man sich zu seiner Zeit schwerlich noch davon überzeugen konnte, zeigt der Deut. hier, welchen Personen die Sorge um die Lade anvertraut gewesen sei, nämlich dem Aharôn und Elazar, und deshalb geschieht auch noch kurz des Todes Aharôns und der Erwählung seines Nachfolger's Elazar Erwähnung, sowie auch der Stationen, auf denen dies Alles vor sich gegangen war; dann aber, da nach den Darstellungen der früheren BB. den Priesterleviten das Geschäft die Lade zu bewachen und zu tragen, oblag, wird auch noch ihre Erwählung kurz erzählt, wie ja auch wirklich Ex. 32, 26 f. die Levitenerwählung bei dieser Gelegenheit erzählt ist. Es hindert aber nicht, dass nach Ex. 32, 26 f. die Erwählung der Leviten vor dem Befehl, neue Tafeln auf den Berg zu bringen, ergeht, denn man darf hier das ביום ההוא ebensowenig pressen als v. 1. Dies darf auch nicht geschehen, wenn im Deut. 11, 2 f. die Aeltesten und Erwachsenen als Augenzeugen der Wunderthaten Gottes beim Auszuge und in der Wüste aufgerufen werden, da doch im 40. Jahre, in welches die Reden verlegt werden, nur wenig mehr am Leben gedacht werden sollen. [1])

1) Andere scheinbare Widersprüche beseitigt Stähelin a. a. O. S. 72—78. Vergl. auch die Bemerkung von Bertheau in den sieben Gruppen. S. 19 Anm.

Ein fester Plan und geschlossener Zusammenhang geht durch das ganze Werk in dem bezeichneten Umfange und es kann nur einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden. Deutlich zeigt sich überall ein und derselbe Sprachcharakter und dieselbe Sprachfarbe, ja nach dem vorbereitenden Rückblicke, den der Deut. nach der Einleitung c. 1, 1—5. auf die alte Geschichte c. 1, 6.—4, 40. wirft, wo er nachweist, wie der alte Bund vom Volke gebrochen sei, ist er erst recht eigentlich berechtigt, das Gesetz neu einzuschärfen und einen neuen Bund mit Gott zu schliessen. Ehe der Verf. dann die eigentlichen gesetzlichen Reden anhebt, berichtet er c. 4, 41—43. noch eine Handlung des Moses; dies ist künstlerische Anordnung, da, wie mit treffendem Ausdruck bemerkt worden ist [1]): „nicht wohl zu denken wäre, dass Moses alle Reden dieser Schrift ohne jene Zwischenruhe gehalten haben sollte" [2]). Nach einer ausführlichen Ueberschrift c. 4, 44—49. verkündet Moses dann ausführlich c. 5, 1.—26, 19. das eigentliche zweite Gesetz und es folgen alsdann c. 27—30. Verpflichtungan und Ermahnungen zur Haltung des Gesetzes. Moses, das herannahende Alter fühlend, übergiebt dann seinem Jünger Josua sein Amt und den Priestern das von ihm aufgeschriebene ganze zweite Gesetz c. 5, 1.—26, 19., das alle 7 Jahre am Laubhüttenfest vorgelesen werden soll. 31, 1—13. Vgl. S. 540. Wir sahen bereits, dass der folgende Abschnitt 31, 14—22. dem Ergänzer gehört, dann schaltete der Deuteron. wieder 31, 23—30. ein, reihte das Lied, das wir jetzt als c. 32. finden, an und daran c. 32, 44—47., denn dass diese Worte keinem Andern als ihm angehö-

1) Von Ewald Gesch. I. 152.

2) Aus der Anknüpfung mit אָז damals 4, 41. kann man nicht erweisen wollen, das Stück v. 41—43. sei ein späteres Einschiebsel. Auch der Ergänzer schaltet damit fremde Aufzeichnungen ein Ex. 15, 1. Num. 21, 17. Ein Gleiches thut der Deuteronomiker Jos. 8, 30—35. 12, 12—15. 20, 1. In allen diesen Stellen mit folgendem Imperfect, aber Jos. 10, 33. mit Perf. (vgl. Jer. 11, 18.). Auch in den späteren BB. ist der Gebrauch des אָז bei den losen Uebergängen, welche grade in abgekürzten Geschichtwerken leicht vorkommen, häufig. 1 Kön. 3, 16. 8, 1, 12. 9, 11. 24. 11, 7. 16, 21. 22, 50. 2 Kön, 8, 22. 12, 18. 14, 8. 15, 16. 16, 5.

ren, ist sehr deutlich aus der Rückweisung auf die gehaltenen דברים. Aeusserlich und sehr lose eingeschaltet ist darauf das Lied c. 33., welches eben deshalb vielleicht gar nicht einmal vom Deuteron. eingefügt ist. Nun erst treffen wir 34, 1—9. noch einmal den Elohisten an, dann aber in den Schlussworten v. 10—12. wieder den Deut., denn obwohl die Sprache, wie so häufig, an den Ergänzer erinnert [1]), so verräth sich der Deut. doch sehr deutlich als Verf. [2]). Die Worte, wie Ewald bemerkt, stimmen auch vollkommen zu dem messianischen Ausspruch Deut. 18, 18. und beweisen mit diesem verbunden, „dass er das neue Gesetz für die Zeit bis zur Ankunft des Messius bestimmte.“

Der Deuteronomiker hat schon eine ganz andere Vorstellung von Moses als seine Vorgänger und unterscheidet sich sichtlich von ihnen. Seine Zeit macht er als eine solche kenntlich, in welcher die schriftstellerische Thätigkeit im Wachsen war. Er geht daher in der Voraussetzung der Schrift noch weiter als jene (S. XXVII.) und lässt nicht allein das eigentliche zweite Gesetz c. 4, 44.—c. 26. auf dem Berge ‘Aebal auf Steine geschrieben sein (c. 27. Jos. 8, 32.), sondern lässt von Moses eigener Hand das ganze Deuteronomium c. 4, 44.—c. 30. niederschreiben.

Vom Ergänzer (so wie vom Elohisten) unterscheidet der Verf. sich nun weiter dadurch, dass Gott hier nicht durch Moses, sondern Moses unmittelbar selbst zum Volke redet. Mit Uebergehung des מלאך י״י führt er ferner alles unmittelbar auf Gott zurück. Einmal kommt zwar die Offenbarung durch die Feuersäule vor, allein der in Rede stehende Abschnitt gehört dem Ergänzer an. S. 430. XCVII. Im Gebrauch einzelner Wörter und Redeweisen hat der Deuteronomiker zwar manches mit dem Ergänzer gemein [3]), allein diese Aehnlichkeit tritt doch

1) Vgl. יד חזקה, auch Ex. 3, 19. und sonst; zu v. 10. ist zu vgl. Ex. 33, 11. Num. 12, 8.

2) Vgl. v. 12. m. 4, 34. 26, 8. u. a.

3) Z. B. nennt er den Monat, worin das Passa gefeiert werden soll Abib, wie Exod. 13. (und 34.), nicht הראשון, wie die Grundschrift Lev. 23. Das Sabbathjahr nennt er שמטה, wie nur noch Ex. 23, 10. 11. das Vb. שמט vorkommt. Ferner trifft man das seltnere Wort יקום Gen. 7, 4. 23. nur noch Dt. 11, 6., wie

nur da hervor, wo der Verf. ältere Stücke wiederholt und warum sollte er nicht vom Ergänzer, der seiner Zeit und Weise näher stand, auch sonst einiges annehmen und mit Vorliebe darauf zurückgehn? Benutzt doch auch Jeremia, sein Zeitgenosse, die Grundschrift äusserst selten, häufiger den Ergänzer! Mit Recht bemerkt ein scharfsinniger Sprachforscher hinsichtlich gewisser Archaismen im Deuteron.: „Auch späte Schriftsteller behalten gewisse Merkmale der alten Sprache und mit grosser Folgerichtigkeit die Farbe des Alterthum's bei", [1]) und derselbe setzt hinzu: „Ueberhaupt darf man sich die hebräische Schriftstellerei in der Zeit ihrer breitesten Entwickelung und Kunst gar nicht so ungelehrt und einfach vorstellen." Auf das Zusammentreffen mit der Sprache des Ergänzer's in einzelnen Wörtern und Redeweisen kann aber schon deshalb gar kein Gewicht gelegt werden, weil sich wiederum manches bei'm Deuteronomiker häufig findet, was man bei'm Ergänzer selten oder gar nicht antrift. [2]) Dazu kommt, dass die Sprache im Grossen und Ganzen schon die rednerische Leichtigkeit, die breite, rednerische Wortfülle hat, wie wir sie im Zeitalter des Jeremia finden, dagegen der Sprache des 9. und 8. Jahrhunderts schon sehr entfremdet ist [3])

Wäre der Ergänzer mit dem Deut. eins, so sähe man auch gar nicht ab, wie er darauf gekommen wäre, in die gesetzlichen Abschnitte der Grundschrift Ergänzungen [4]) einzufügen, dran er gleich darauf selbst wieder ändern wollte. Das Deut., in seiner Gesetzgebung überhaupt ausführlicher und erweitert,

wir auch das Wort נָשָׁה einzig in den Geboten vom Darlehn Dt. 15, 1—11. 24, 10. und Ex. 22, 25. vorfinden und manches Andere. Vgl. de Wette Einl §. 152.

1) Sc Ewald a. a. O. S. 168., der einige solcher Archaismen aufführt, aber zugleich daran erinnert, dass im Deut. (wie selbst beim Elohisten) schon Abweichungen davon vorkommen; z. B. wenn im Deut. (22, 19.) sich auch נַעֲרָה findet (nicht blos נַעַר).

2) de Wette Einl. §. 156.

3) Selten ist die Sprache gedrungener, wie c. 30 am Schlusse.

4) Ewald a. a. O. S. 148. 149. Gewaltsam ist die Annahme von Stähelin in d. Stud. u. Krit 1838. S. 269., dass gewisse spätere Formen und Wörter im B. Josua (Maurer zu Jos. S. XVIII.) von Abschreibern herrühren sollten.

auch zugleich ergänzender Art, trifft nun zwar hinsichtlich der Verordnungen über die Festzeiten im Ganzen (obwohl mit Abweichungen im Einzelnen) mit dem Ergänzer überein, steht aber in der übrigen Cultus- und priesterlichen Gesetzgebung entschieden auf einer weitern Entwickelungsstufe. Das erstere Zugeständniss sei zuvor begründet, ehe wir den Beweis für das andere Ergebniss liefern. Der Deut. stimmt nämlich mit dem Ergänzer darin gegen die Grundschrift, dass er des Jobeljahres keine Erwähnung thut (S. 541.) und auch den Zehnten nicht zu verlangen wagt (S. 528.), weil man ihn wohl zu seiner Zeit nicht entrichtete. Gleich dem Ergänzer kennt er nur drei hohe Feste und das Passagesetz ist bei beiden dasselbe (S. 538.), so auch das Gesetz über die Freilassung der Sclaven (S. 507.), im Wesentlichen auch das Gesetz vom Erlass- oder Sabbathjahr (S. 540.) Ferner ist zuzugeben, dass zwischen Ex. 20, 24. und Dt. 11. kein Widerspruch bestehe (S. 462.). Allein was folgt aus dem Allen denn weiter, als dass diese Gesetzgebung bis auf die Zeit des Deut. keine Abänderung erlitten hatte? Zudem kann der Behauptung, dass gewisse Gesetze, die der Deut. allein hat, dem Ergänzer aber fehlen [1]), nicht gegen die Identität beider sprächen, keineswegs beigepflichtet werden.

In andern Gesetzen tritt der Unterschied schon merklicher hervor, so dass man deutlich sieht, wie sich die Gesetzgebung seit des Ergänzer's Zeit andrerseits auch schon in der Praxis geändert und neue Bestimmungen erfahren hatte. So im Gesetz über die Erstlinge (S. 528.), über den Erbantheil der Erstgeborenen (S. 510.) und vgl. auch Ex. 21, 5 ff., wo das Gesetz nicht auf die Sclavinnen ausgedehnt ist, wie Dt. 15, 17. vgl. S. 508. Dass letztere Bestimmung aber eigenthümlich sei, erhellt auch daraus, dass im 7ten Jahre des Josia zum erstenmale Sclavinnen freigelassen werden, wie das Gesetz gebietet. Allerdings setzt Deut. 5, 11—15. das Gesetz über die Sabbathfeier Ex. 20, 8—11. voraus und auch die Begründung durch die Ruhe Gottes nach dem Schöpfungswerke, wie sie daselbst gegeben ist, aber das geschichtliche Motiv Deut. a. a. O. 15. fehlt bei'm Ergänzer und dies ist hier um so mehr von Bedeutung, als derselbe auch sonst auf die geschichtliche

1) Z. B. das Gesetz vom Schlachten am Heiligthume, vgl. S. 531. Anm. 1., über die Leviratsehe. vgl. S. 511. Anm. 1.

Begründung der Feste, des Passa- und des Hüttenfestes, nicht eingeht. S. 450. Eine Abweichung zeigt sich ferner auch in in dem Wuchergesetze, S. 520., und auf das entschiedenste in den gesetzlichen Vorschriften, welche gewisse Opfer und Rechte der Priester betreffen. So hinsichtlich der Zehntenmahlzeiten, S. 528., der Deputatstücke der opfernden Priester, S. 537., der richterlichen Function der Priester, S. 573., wie es sich denn überall im Deut. zeigt, wie sehr das priesterliche Ansehen gewachsen war. S. 471.

Unglaublich ist es aber auch, dass ein und derselbe Verfasser in einem und demselben Werke plötzlich einen andern Zweck, eine ganz andere Tendenz bei Redaction der Gesetze sich vorgesetzt haben und gleichsam in eine andere Tonart umgeschlagen sein sollte, etwa veränderter Zeitumstände wegen, in die er sich hineingedacht hätte. Schon der rhetorische Charakter verweist den Verfasser in eine andere Zeit und erweiset die Person des Ergänzer's als eine andere. Ueberhaupt spricht sich der Charakter des Buches überall als ein eigenthümlicher aus. Schon bei der freieren und ausführlichen Behandlung des Dekalogs (Deut. 5, 6—18. vgl. mit Ex. 20, 2—14.) sieht man deutlich, wie ihm nicht eine so alte Quelle vor Augen lag, wie in diesem Falle dem Ergänzer, sondern dass der Dekalog schon lange ein bekanntes und oft behandeltes Erbgut der Nation war und von dem Deuteron. aus einer secundären Quelle, wie der Ergänzer ist, genommen wurde. Ferner zeigt sich die Abweichung, wenn er die mosaische Sage paränetisch behandelt: 7, 6—8. 8, 3. 18, 16—18.

Indem wir die Unterschiede zwischen dem Ergänzer und Deuteronomiker hervorgehoben haben, sind wir unwillkürlich schon in eine späte Zeit herabgeführt, in welcher die Abfassung des Deuteronomium's erst möglich war; schon deshalb erst möglich war, weil die Rückbeziehung auf die frühern BB. eine geraume spätere Zeit voraussetzt, als in welcher diese entstanden sind. Auch das Einzelne weiset das Deut. dahin. Das Lied c. 32. (S. XCVII. CIV.) sieht v. 7. auf die Tage des Moses als auf uralte Zeiten zurück; die Eroberung Kenáan's wird deutlich als schon vergangen dargestellt 2, 12.; auch wird durch die Stellen 14, 21. 19, 12. 21, 1 f. 19, 21. 25, 7. vorausgesetzt, dass Israel schon in Kenáan ansässig war, vgl. 14, 21, und die Richterzeit (S. 189.) durch die Nennung von

Dân f. Laisch 34, 1. Weiter wird dann auch 28, 27. auf das Ereigniss 1 Sam. 5, 6. (wie in dem Gebote 21, 5. auf Leah und Rachel) hingewiesen. Gesetze, wie c. 20., welche im Kriege mit auswärtigen Völkern zu halten sind, worin bestimmt wird, welche israelitische Krieger als untauglich zum Kriegsdienste nach Hause zurückgeschickt werden sollen u. s. w., gehören wenigstens dem davidischen Zeitalter an. C. 31, 26. ist lange nach der Tempelweihe geschrieben und c. 4, 27. 28. ist deutlich ein erlebtes Exil bezeichnet. Vgl 29, 27 f. Ferner ist Dt. 28, 36. von Königen Israel's in concretem Sinne die Rede (vgl. S. XCI.); auch das Gesetz 17, 14—20. nimmt auf die gegebene Einrichtung des Königthum's Rücksicht und denkt v. 20. schon an die Erblichkeit der Königswürde. In früherer Zeit, noch in Salomo's ersten Jahren, als man dauernde Siege von dem Königthume hoffte, wie die Weissagungen der Grundschrift (S. XCI.) es bezeugen, hätte eine solche Missstimmung über das Königthum, wie sie sich in jenem Gesetze ausspricht, gar nicht entstehen können. Seit Salomo hatte man aber bereits die bittersten Erfahrungen von der Ausdehnung der königlichen Gewalt gemacht, (1 Sam. 8, 11—18. vgl. 10, 18. S. LX.), daher auch die Klagen und Besorgnisse der 10 Stämme bei der Königswahl nach Salomo 1 Kön. 10., die auf bereits gemachten geschichtlichen Erfahrungen beruhen müssen. Deshalb stimmt auch der Ergänzer trotz seines prophetischen Character's schon gar nicht mehr in die Weissagungen der Grundschrift über die Könige ein. Vergleiche vielmehr Gen. 38. S. CI. 335. Das Königthum hat sich aber auch ganz empirisch, nicht auf dem Wege der Reflection gebildet, wie die Geschichte der Richter und Samuel's lehrt. Die wahre Theokratie stand der Einführung des Königthum's entgegen (man vgl. Gideôn's und Samuel's Antworten Richt. 8. 1 Sam. 8. 12, 12.), weil man den Wunsch danach als ein Misstrauen gegen Gott ansah. Damit stimmt aber das Gesetz im Deut. Man hat (Hengstenberg) nun eingewandt: „Irrthum sei es, anzunehmen, dass das Königthum an sich als Staatsform von Moses perhorrescirt wurde, dass Samuel sich dagegen sträubte; nur das weltliche, sich seines Verhältnisses zur Theokratie unbewusste oder entschlagende werde von diesem getadelt.“ Allein den Beweis für diese Behauptung ist man schuldig geblieben. Auf die Verheissung an die Patriarchen, dass Könige aus ihnen

hervorgehen sollten, kann man sich doch nicht berufen, will man sich der petitio principii nicht schuldig machen. Gesetzt aber auch, der Mosaismus wäre dem Königthum nicht entgegen, sollte Moses es auch in diesem Falle wohl selbst als integrirendes Moment in seine Gesetzgebung aufgenommen haben? Warum organisirte er es denn nicht gleich und überliess es dem Gutdünken des rohen Volkes, das er doch kennen musste, nach Laune den Augenblick wahrzunehmen, wo ihm ein König beliebte (17, 14. [1])? Mit Recht ist gefragt worden: warum denn Moses die näheren Bedürfnisse und Zeiten des Volkes, wo es aus Mangel an kräftiger Herrschaft fast verging, nicht voraussah, wenn er im Spiegel der Weissagungen schon dessen künftige Bedürfnisse voraussehen konnte? Dazu kommt, dass das erste, was der König versprechen muss, dieses ist: nicht viele Rosse zu halten und das Volk nicht nach Aegypten zu führen, um sie zu holen. Es wird also die Handelsverbindung mit Aegypten untersagt. Wir sehen aber deutlich aus 1 Kön. 10, 26—29., dass Salomo, wenn er viele Pferde halten wollte, nach Aegypten ziehen musste. Ferner wird in jenem Gesetze dem Könige untersagt, viele Weiber zu halten und einen Schatz anzulegen, es gebietet aber, dass er das Gesetz von den Priestern erhalte und beständig darin lese (v. 18.). Zu allen diesen Rügen lag das Beispiel der Geschichte vor und nach ihren Erfahrungen ist die Form des Gesetzes Dt. 17., obwohl es ein Königsgesetz schon seit Samuel gab (S. LX.), erst spät gediehen. Salomo trieb übertriebenen Rosshandel, liebte die Vielweiberei und beides war dem Lande verderblich; bis zum Exile fanden sich aber Fürsten genug, die in Salomo's Fusstapfen traten. — Gehen wir nun aber in der Aufzählung der einzelnen geschichtlichen Merkmale weiter, um dem endlichen Zeitalter des Deut. näher zu kommen, so zeigt sich c. 33., worin der alte Segen Jaqob's Gen. 49. umgebildet ist, schon v. 5. der Gedanke, dass Gott König in Israel sei (vgl. Richt. 8, 23.). V. 7. wird die Spaltung des Reiches vorausgesetzt und gewünscht, dass Juda zu seinem Volke kommen möge, d. h. dass das Haus David wieder die Herrschaft über alle Stämme gewin-

1) שׂוֹם תָּשִׂים 17, 15. ist: „du magst immerhin bestellen."

nen möge. Vor v. 7. wird der St. Simeôn schon gänzlich übergangen, weil er sich zeither gänzlich mit andern Stämmen, namentlich auch mit Juda, vermischt hatte. V. 8—11. wird Levi als Priesterstamm besonders hervorgehoben und es geht daraus hervor, dass das Stück in die Periode des priesterlichen Glanzes fallen muss. V. 12. heisst Benjâmin „Geliebter Jahve's", weil das Stammgebiet durch Jerusalem und den Tempel, auf den dort sicher hingedeutet ist, geheiligt war. Wenn es ferner v. 19. von den Stämmen Zebulun und Issakhar heisst: „Stämme laden sie zum Berge, dort opfern sie Opfer der Gerechtigkeit," (vgl. v. 10.) so deutet dies auf eine gewiss schon frühe Theilnahme dieser Stämme am Cultus zu Jerusalem hin. V. 29. setzt wenigstens schon die Kämpfe Gad's mit den benachbarten Völkern, deren Gebiet er sich angeeignet hatte, nach Mose's Tode voraus (Jos. 13, 25. Richt. 4, 13.), sowie die Bedrängung von Seiten Ssoba's und anderer benachbarten Völkerschaften. Richt. 10, 8. 1 Chr. 5, 18—20. Darauf, dass der Stamm Gad als ein streitbarer (1 Chr. 8.), sein Gebiet zu behaupten suchte, bezieht sich auch das Raummachen 33, 29.[1]). — Dass c. 32. uns schon in die Zeit führe, als die Assyrer auf dem höchsten Gipfel ihrer Macht standen und Juda furchtbar wurden, ist S. CIV. bereits nachgewiesen worden. Am weitesten führt uns c. 28. herab. In diesem Stücke, einer Ueberarbeitung von Lev. 26. (vgl. Dt. 28, 22. m. Lev. 26, 16.), wird v. 36. 37. das nahe Exil, selbst des Königs, geweissagt, v. 32. 33. 41. 43. 48. 49., vgl.

1) Das Lied, das der Deuteronomiker, wie wir (S. CXIV.) sahen, schwerlich selbst aufnahm, ist allen diesen Spuren nach von der Kritik in allzufrühe Zeit, in die des Saul gesetzt worden, ja Bleek, im bibl. ex. Rep. I. 29., weiss selbst keinen entscheidenden Grund gegen die Abfassung im mosaischen Zeitalter anzuführen. Der Ausspruch über Joseph ist eine offenbare Wiederholung von Gen. 49, 24—26. und passt nicht mehr völlig in eine Zeit, wo sichtbar die Theilung des Volkes schon vollzogen war. Es kann aus der Wiederholung nicht erwiesen werden, dass der Verfasser gleichzeitige Verhältnisse des St. Joseph schildere. Jedenfalls werden wir durch das Lied in die Zeit höchster Macht des Reiches geführt. Bei רח v. 3. ist an das späte gleichlautende Fremdwort nicht zu denken. Vgl. S. 67. Anm. 2.

4, 27. 29, 27., sowie die nahe Zerstörung Jerusalem's, und wir haben ein Recht, v. 49. die Chaldäer bezeichnet zu finden [1].

Forschen wir nach der endlichen Zeitperiode, in welcher das Deuteronomium bekannt geworden, so können wir dieselbe noch mit Sicherheit erkennen. Freilich zunächst nur hinsichtlich des gesetzlichen Theiles, doch lässt dies Ergebniss auch einen sichern Schluss auf die Gleichzeitigkeit des geschichtlichen machen. Abgesehen nun davon, dass viele Gesetze früher durch das Bedürfniss der Zeit veranlasst, aber zurückgelegt sein mochten, war für die Abfassung des Deuteron. schon von vorn herein keine Periode geeigneter, als die um 628, wo die Reform des Cultus durch Josia begann, bis 622, d. h. vom zwölften bis zum achtzehnten Jahre dieses Königs. Wir erinnern hier nämlich an das sichere kritische Ergebniss[2]), dass die Erzählung von Josia's früherer Reform im 12. Jahre von dem Verf. der Könige 23, 4—20. unchronologisch an diese Stelle gesetzt sei, dass die Cultusreinigung nicht auf Veranlassung der Auffindung des Gesetzbuches im 18. J., sondern nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Chronisten (II. 34, 8.) vor Auffindung desselben und zwar bereits im 12. J. mit Reinigung des Tempels, Entfernung der Götzen und Ausrottung der Götzendiener begonnen habe, also in einem Geiste, wie er sich auch schon in der Gesetzgebung des Ergänzers (S. 483. 493.) ausspricht. Die Zeitverhältnisse beschleunigten das Werk Josia's, zu dessen Ausführung grade auch wohl Ssefanja's, des ältern Zeitgenossen Jeremia's, ernstmahnendes Wort (vgl. 2, 3.) die Gemüther hingedrängt hatte, wie denn auch schon unter Menascheh, als der grösseste Theil des Volkes in Abgötterei und sittlicher Verdorbenheit versunken war, die Stimme der Propheten um so lauter und kräftiger zu Jahve's Gesetz zurückrief (2 Kön. 21, 10.). Schon seit Menascheh, da das ideelle Princip des jüdischen Gemeinwesens sich wenigstens im frömmeren Theile des Volkes immer tiefer durchbildete und man aus den Drangsalen der Gegenwart zu ihm flüchtete,

1) Aehnlich Jes. 28, 11. 33, 19. zwar die Assyrer, Ps. 114, 1. die Aegypter, aber auch Jer. 5, 15. die Skythen und Chaldäer, vgl. Herod. 2, 158. Vgl. Ez. 3, 6.

2) Movers krit. Unters. über die Chron. S. 334 ff. Ders. in d. Zeitschr. f. Phil. und kath. Th. XII, 97 ff.

konnte der Preis des Gesetzes und des daraus hervorgehenden Segens so lebhaft und tief empfunden werden (vgl. S. 501.) und das Selbstbewusstsein der Frommen so hoch steigen, wie es sich im Dt. und sonst [1]) ausspricht. Daher konnte es denn auch kommen, dass sich der Deuteronomiker im B. Josua so oft auf den Pentateuch beruft, als alle übrigen BB. der Propheten und Hagiographen zusammengenommen; nämlich 56 mal hat er den Namen Moses [2]). In diesen Zeiten, da lebhafter als je die Nothwendigkeit gefühlt wurde, dass das Gesetz als schöpferisches Princip im persönlichen Selbstbewusstsein lebendig und wachsam erhalten werden müsse, war auch die messianische Verheissung Dt. 18, 15 f. von „einem Propheten wie Moses", also einem Propheten, welcher in gleicher Weise aus persönlicher Begeisterung das Gesetz fortbilden werde, recht eigentlich an ihrer Stelle, wie andrerseits das Gesetz, v. 20—22., welches den, der nachweislich Falsches und Ungöttliches aussagt und so das Volk verführt, als des grössesten Verbrechens schuldig betrachtet; denn, wie überhaupt bei'm Beginne der Reform viele Missbräuche doch wieder eingerissen waren [3]), so hatte auch falsches Prophetenthum, Wahrsagerei und Todtenbeschwörung, wie überhaupt in der letzten Zeit des Königthumes, überhand genommen (Vgl. S. 481. 482. 521.), daher im Deut. die häufige und nachdrückliche Warnung vor Götzendienst, namentlich Gestirndienst, wie er grade in dieser Zeit getrieben wurde (S. 481.). Damit hängt es zusammen, dass es Dt. 9, 4 f. klar ausgesprochen ist, Israel solle in der Hand Gottes das Werkzeug zur Bestrafung der Sünden der Kenaaniten sein, ein Gedanke, der Gen. 15, 16. bei'm Ergänzer nur erst einmal angedeutet ist; ferner dass 4, 28. vgl. 32, 21. die sämmtlichen Gottheiten der Ausländer beschrieben werden als todte Gebilde von Menschenhand, in welchen kein Leben und keine Wirksamkeit sei (S. 482. 485.) und dass auf die altgesetzliche Einheit des Cultus am Tempel in Jerusalem, die verletzt war (Dt. 12, 8. 9. vgl. S. 555.), mit besonderem Nachdruck gedrungen wird (S. 487.). So auch im B. Josua 22, 11 f.

1) Dt. 4, 6 f. 26, 19. 28, 1. 9—13. Vgl. Ps. 1. (v. 3. schon benutzt von Jer. 17, 8.) 19, 18. 40, 7. vgl. 50, 1.

2) Zunz Gottesd. Vortr. der Juden. S. 35.

3) Jer. 2, 23., vgl. 3, 2. 4, 30 f. 19 f.

vgl. S. 706 f. Sehen wir auf den Levitenstand, so erblicken wir ihn in einem Ansehn, wie nie zuvor. Er ist in Verhältnisse eingetreten, die sich nur in dieser Zeit voraussetzen lassen. Den Leviten sind die übrigen Priester gleichgeordnet (S. 471.), sie gelten recht eigentlich als Kenner und Lehrer des Gesetzes (S. 521. 522. vgl. früher nur einmal die Erwähnung Lev. 10, 11. S. XCIII.) und bezeichnend für das Zeitalter der Reform ist das Gebot von der Vorlesung des Gesetzes (S. 522.). Erst das Deut. lässt auch die Priester und Leviten gesetzlich als Richter auftreten (S. 519. 523.). Dann finden wir [1]) auch eine Menge von amt- und brodlosen Priestern, welche von milden Gaben der Opfernden leben mussten. Sie hielten sich zwar gewöhnlich in ihren Geburtstädten auf, zogen aber von Zeit zu Zeit mit den Opfernden nach Jerusalem, verrichteten daselbst Opferdienste und nahmen Theil an den Zehntenmahlzeiten (S. 528.). Dies alles erklärt sich genügend [2]) nur aus der Zeit des Josia, wo die Priester in den Städten, welche Jahve auf den Höhen gedient hatten, ihres Amtes entsetzt, nach Jerusalem berufen wurden und Ungesäuertes mit ihren Brüdern essen sollten 2. Kön. 23, 9. Hiedurch erhielt man nun eine so grosse Anzahl brodloser Priester. Auch die bürgerlichen Zustände, wie sie im Deut. vorausgesetzt werden, eignen sich ganz für die Zeit des siebenten Jahrhunderts. Der Druck der Waisen und Wittwen, worüber freilich schon früher geklagt wird, nahm damals unter den Machthabern mächtig zu, Ijj. 22, 8, und so lag die Veranlassung nahe, die Verordnung Ex. 22, 22. im Dt. 24, 6—10. zu wiederholen. Die Härte, den Waisen und Wittwen die Kleider abzupfänden, wird gerügt Ijj. 22, 6. 24, 9. und Dt. 24, 11—13 wird, um diesem schwer verpönten Unrecht zu begegnen, das Gesetz aus Ex. 22, 25. 26. auf's neue eingeschärft.

Die Reform Josia's, welche allmälig zu Stande kam, mochte vornämlich auf die Gesetze, welche die Priesterschaft betrafen, Einfluss üben. Zu anderen neuen Verordnungen, Wiederholungen älterer Gebote und Erweiterungen oder Beschränkungen anderer war mit der Zeit allmälig Veranlassung

1) Dt. 12, 12. 18. 19. 14, 28. 16, 11. 12. 14. 17, 1 2. 26, 11,

2) Bei weitem genügender, als aus der Richterzeit oder aus der Periode nach Theilung des Reiches.

gegeben, auch waren schon manche Verordnungen in Kraft, welche im Deut. zum erstenmale in diesem Zusammenhange verzeichnet wurden und öffentliche Sanction erhielten. Manche Sitten und Gebräuche erhielten sich Jahrhunderte lang, ehe sie durch positives Recht geregelt, eingeschränkt oder ausgedehnt wurden. So befiehlt z. B. Josua, den König von ʿAi mit Sonnenuntergang vom Pfahle herunterzunehmen (S. 637.), wie es erst Dt. 21, 23. ausdrücklich geboten wird; doch beruht die Sitte im B. Josua, obwohl dort der Deuteronomiker selbst redet, gewiss auf altem Herkommen. Ferner heissen solche Leute, die selbst gegen den Priester streitsüchtig und zänkisch verfahren, schon Hos. 4, 4. מְרִיבֵי כֹהֵן, und sie konnten Veranlassung zu einem Gesetze geben, wie wir es Dt. 17, 11. 12. finden. Der Frevel, die Feldmarken zu verrücken, wird Hos. 5, 10. an den Grossen Juda's gerügt und auch Ijj. 24, 2. wird darüber geklagt; dadurch wurde das Gesetz Dt. 19, 14. 27, 17. erst hervorgerufen, denn der Ausdruck bei Hosea a. a. O. הִסִּיג גְּבוּל beweist nicht, dass er aus Dt. a. a. O. entnommen sei, vielmehr war er ein fertiger und gegebener (vgl. S. 88.) und das Gebot selbst setzt voraus, dass die Sache dem Volke nicht fremd und der Ausdruck ihm verständlich war. Der Ausdruck לחם אונים Hos. 9, 4. setzt etwa nur ein herkömmliches Gebot wie Dt. 26, 14. voraus. Die Stelle Am. 4, 4. besagt aber gar nicht, dass schon ein Gebot, wie wir es Dt. 14, 28. 26, 12. finden, vorhanden gewesen sei (S. 528.). Es lauten die Worte dort: bringet [zum Heiligthume] nur jeden Morgen eure Opfer und jeden dritten Tag euern Zehnten (מעשרתיכם, vgl. Gen. 14, 20.). Allerdings bezeugen diese Worte, dass zu dieser Zeit Morgenopfer dargebracht wurden, nach dem Gesetz Num. 28, 2 f., und wir haben dafür auch ein Zeugniss 2 Kön. 16, 5., allein die folgenden Worte: und jeden dritten Tag euern Zehnten beziehen sich auch nicht im entferntesten auf ein Gebot wie Dt. a. a. O., sondern auf den ganz gewöhnlichen Zehnten, wie ihn schon die Grundschrift gebietet, nicht auf den Zehnten im dritten Jahre, der ja zudem zu Hause zu verzehren ist (S. 528.)! Ijj. 31, 26—28. wird die Verehrung der Gestirne eine richterliche Sünde, d. h. eine vom Richter als Abgötterei zu strafende (Ez. 8, 14—18.), genannt; mit der Zeit nämlich wurde solche Abgötterei vor dem geistlichen Richter mit dem Tode bestraft und so entstand

das Gesetz Dt. 13, 6. (2—6) über den Verführer zum Götzendienst und c. 17, 1—7. über den Verführten, Mann und Weib.[1])

Nimmt man somit deutlich wahr, wie die einzelnen Bestimmungen dieses Gesetzes allmälig sich gebildet haben und erklärt sich durch die Zeitverhältnisse des 7. Jahrhunderts der eigenthümlichste Inhalt des Deut. einzig genügend, so wird man dazu genöthigt, die angegebene Zeitperiode Josia's als die der Bekanntwerdung des Deut. zu denken. Die bekannte Erzählung von der Auffindung des Gesetzbuches unter dem Könige Josia, im 18. J. seiner Regierung, 624 v. Chr., 36 Jahre vor der Zerstörung des Tempel's (2 Kön. 22, 3 f. 2 Chr. 34, 8 f.), stimmt damit überein. Wir können uns der Meinung[2]) nicht anschliessen: „man könne aus der ganzen Erzählung 2 Kön. 22 u. 23. weder für noch gegen das Vorhandensein des Pentateuch etwas behaupten.“ Dass bei jenem Gesetzbuch überhaupt an den Pentateuch, noch ungefragt: in welchem Umfange, gedacht werden müsse, ist vor allem klar, denn das unter Josia erwähnte Gesetzbuch kann später nicht verloren gegangen sein. Freilich muss eingeräumt werden, dass man nicht an eine Sammlung von Gesetzen aus dem alten Pentateuch, etwa an den Exodus oder eine Sammlung aus den drei mittleren BB. denken dürfe, da 2. Kön. 22. ausdrücklich auf Inhalt und Character des Deuteron. hingewiesen ist; allein wir können auch nicht annehmen, dass einzig das Deuteron. unter Josia aufgefunden sei, denn dieses machte gewiss nie eine besondere Schrift aus, da es ja am Schlusse des Pentateuch auf's innigste mit dem Elohisten und dem Ergänzer verflochten ist, da der Verf. selbst, wie wir S. CIX. sahen, mit ausdrücklichen Worten sagt: er habe dieses zweite Gesetzbuch den alten Urkunden der mosaischen Gesetzsammlung

1) Zu den Gesetzen, die schon vor Bekanntwerdung des Deut. im 18. J. des Josia in Kraft waren, gehört auch Dt. 24, 4. Gemäss demselben stellt es auch Jer. 3, 1. vor jenem 18 J. als ein Unmögliches hin, dass ein Mann, der sein Eheweib entlassen hat, zu dem schon an einen andern Mann übergegangenen Weibe wirklich wieder zurückkehren könne, als wäre er noch ihr Mann, denn das wäre Fortsetzung und Steigerung der Hurerei.

2) Diese Meinung stellte Stähelin auf, im Lit. Anz. 1838. N. 69. S. 538.

beigeschrieben und da das Deut. gewiss zur Zeit der Auffindung jenes Gesetzbuches auch noch mit dem B. Josua, das der Deuteron. redigirte, enge zusammenhing. Nothwendig ist also schon deshalb die Annahme, dass die vollständige, auf Moses zurückgeführte, Gesetzsammlung, unser Pentateuch, aufgefunden wurde.[1]) Der damalige Hohepriester Hilqia sagt 2 Kön. 22, 8. (vgl. v. 13.): „ich habe das Gesetzbuch (ספר התורה) im Tempel gefunden“, worauf auch Schaphan (v. 10., vgl. 2 Chr. 34, 10.) hinweist in den Worten: „Hilqia hat mir ein Buch (סֵפֶר ohne Artik.) gegeben“, d. h. ein Exemplar des Gesetzbuches. Allerdings setzt die ganze Erzählung, sowie auch der Ausdruck ספר התורה voraus, dass die Vorstellung von einem Gesetzbuche des Moses eine geläufige war, und dass die Ansicht herrschte: Moses selbst habe das ספר התורה aufgeschrieben, eine Ansicht, von welcher ja auch der Deuteronomiker ausgeht, wenn er den Moses das ganze zweite Gesetz aufschreiben lässt und im B. Josua das geschriebene Gesetz Moses' voraussetzt. Man meinte nun: von dieser Schrift des Moses habe man in der Grundschrift, dem Ergänzer und Deut. ein Exemplar[2]) in seiner ursprünglichen Gestalt aufgefunden, oder das früher vorhandene Gesetzbuch nun vollständig wieder aufgefunden. Daraus, dass bei den Propheten vor Jeremia noch keine authentische, allgemeingültige Schrift vorausgesetzt wird und keine sichere Spur davon vorhanden ist, sie hätten Grundschrift und Ergänzer schon dem wörtlichen Ausdruck nach benutzt, können wir nun nicht

1) Dieser Annahme folgen auch Bleek im Repert. I. 59, und Movers in der Abhandlung: Ueber die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia, in der Zeitschr. f. Phil. und kathol. Theol. XII, S. 83 ff.

2) Die Ansicht, man habe das Autographum des Moses zu finden gemeint, oder gar gefunden (!), ist sehr übereilt, ja die letztere albern. Wenn wir 2 Chr. 34, 14. die Worte lesen: סֵפֶר תּוֹרַת־יְהֹוָה, בְּיַד־מֹשֶׁה, so finden sie ihre Erklärung durch den vollständigern Ausdruck Neh. 13, 30: תּוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה „das Gesetz Gottes, welches durch die Hand Moses' gegeben worden.“ Vgl. Gal. 3, 19: ἐτέθη ἐν χειρὶ μεσίτου; vgl. 2 Chr. 35, 6. 29, 30.

den Schluss ziehen, Grundschrift und Ergänzer seien überhaupt damals noch unbekannt gewesen, da es doch schon wahrscheinlich ist, dass die Reform im 12. J. des Josia (2 Kön. 23, 4—20.) auf Grund der Gesetze des Ergänzers, welche die Ausrottung des Götzendienstes gebieten (S. 483. 492.), unternommen sei. In der Zeit des Abfalls Menaschehs und seines Nachfolgers konnte dieses geschriebene Gesetz wohl bei Seite gelegt werden und viele Fromme mögen Exemplare desselben versteckt haben, so dass es nachher durch Zufall wieder aufgefunden werden konnte. Obwohl also das Gesetz der Grundschrift und des Ergänzers längst bekannt war, wie auch der bestimmte Ausdruck ספר התורה voraussetzt, so konnte doch von ihm schon gesagt werden: es sei gefunden, und dies um so eher, als das zugleich mitaufgefundene Deuteronomium (sammt Josua) wirklich bisher unbekannt war. Dass nämlich das Deuteron. damals kein bekanntes Gesetzbuch war, das ersieht man aus der Wichtigkeit der dem Funde des ganzen, doch dem grössern Theile nach bekannten Gesetzbuches, beigelegt wird, und aus der Wirkung, welche die Vorlesung auf den König macht; denn daraus, dass er die Prophetin Hulda über die im Deuter. enthaltenen Flüche befragen lässt, nimmt man deutlich wahr, dass sie ihm fremd und neu waren. Wurde also auch der gesammte Pentateuch aufgefunden, so war das Interesse bei seiner Auffindung doch zunächst auf das Deuteronomium gerichtet; dies erhellt schon aus den Worten des Königes 2 Kön. 22, 13.: „weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches“, womit sichtlich auf den Ausdruck Dt. 28, 15. 58. hingewiesen wird, wie 23, 3. auf den Ausdruck Dt. 27, 26. Auf das Deuteron., durch welches allerdings die früheren BB. vorausgesetzt werden, gehen nun auch allein die Andeutungen der Erzählung 2 Kön. c. 22. u. 23., 1—3. 21 ff. über den Inhalt des Gesetzbuches und die Wirkungen, welche die Promulgation desselben hervorbrachte. Jenes Gesetzbuch enthielt nämlich den (erneuerten) Bund (2 Kön. 23, 2. 3.), den Jahve mit den Vätern geschlossen hatte, es enthielt die Flüche des Deut. c. 28. gegen die Gesetzesübertreter, 2 Kön. 22, 11. 16. 2 Chr. 34, 24., es verkündete den göttlichen Zorn über den bisherigen Ungehorsam des Volkes, drohte mit Wegführung des Königes, mit Vernichtung Jerusalem's, mit Unglück den Bewohnern des Landes,

und die Prophetin Hulda beruhigt den König sowohl in Betreff seiner, 2 Kön. 22, 19., vgl. v. 11. und Dt. 28, 36., als des Volkes, 2 Kön. a. a. O., vgl. Dt. 28, 37., woraus der Ausdruck wörtlich wiederholt ist. Ausserdem enthielt jenes Gesetzbuch ein Passagesetz, vgl. 2 Kön. 23, 21 f., vgl. Dt. 16, und es wird ausdrücklich bemerkt, dass dieses Passa ganz jenem Bundesbuch gemäss gefeiert sei, also in seinem Unterschiede zu dem Gebote Ex. 12., vgl. S. 538., obwohl allerdings die näheren Bestimmungen, wie sie im Ex. gegeben sind, bei der Feier selbst hinzugenommen werden mussten. Dass jenes Gesetzbuch aber nicht blos das eigentliche zweite Gesetz des Deut. enthielt, sondern auch den geschichtlichen Theil, ist ausser allem Zweifel, da dieser von dem gesetzlichen Inhalte gar nicht abgelöst werden kann; selbst das Stück 4, 41—43. nimmt, wie wir sahen (S. CXIII.), mit Nothwendigkeit seine Stelle ein; der Verf. selbst fügte Dt. c. 1—30. an Num. 36., verschmolz von c. 31. an seine Darstellung mit den Stücken der Grundschrift und des Ergänzer's und schloss erst mit der Redaction des B. Josua. Die Vorlesung vor dem Könige (2 Kön. 22, 10.) ging gewiss nicht einmal auf das ganze Deuteronomium ein, sondern beschränkte sich (wie Jos. 8., vergl. S. 641,) wohl nur auf Dt. 27. 28. und dass auch dem versammelten Volke nicht das ganze Gesetz oder auch nur das Deut. in einer Vorlesung vorgetragen sei, ergiebt sich von selbst, daher man das, wie so häufig [1]), zu viel umfassende כל 2 Kön. 23, 2. nicht zu pressen hat. Wie aber grade die prophetischen Worte Dt. 28. den König so heftig erschüttern mussten und wie gewaltig und allgemein eben in diesen Zeiten seine Flüche, Verwünschungen und Drohungen wirkten, und immer wieder und wieder das Volk an seine Schuld mahnten, dafür ist Jer. c. 23, 9. 10. vgl. Dt. 27, 15—26. 28, 13—68. und namentlich Jeremia c. 11. ein Bürge, der in letzterer Stelle zugleich die Bekanntwerdung des ganzen Deuteron. unter Josia bezeugt, denn unter Jekhonja weist hier der Prophet v. 2—8. zum erstenmale auf den gesetzlichen Inhalt des ganzen Deut. hin und zwar von den Drohungen und Verwünschungen ausgehend, welche ja eben jenes Gesetzbuch nach 2 Kön. 22. enthielt.

1) Beispiele bringt bei Movers Unters. üb. d. Chron. S. 108.

Diesem Ergebniss steht es nun auch nicht entgegen, dass Jer. c. II—VI. schon vor dem 18. J. des Josia das Deuteronomium benutzt [1]), da es ihm, dem Priester und Propheten, schon bekannt sein konnte. Um so weniger aber mag dies bei'm Dt. befremden, als Jeremia nach c. 11, 18—28. selbst mit solchen deuteronomischen Ermahnungen und Drohungen, vorzüglich in seiner Vaterstadt Anathoth aufgetreten war, denn v. 18. daselbst weist der Prophet mit dem אָז wohl auf die Zeit zurück, wo er die v. 2—8. erwähnten Ermahnungen vor dem Volke aussprach. Damit soll nun aber nicht gesagt sein, dass Jeremia selbst für den Aufzeichner des Deuteron. zu halten wäre oder gehalten werden könnte. Wenn vielmehr Jer. 23, 9. 10. die Flüche Dt. 27, 15—26., wie auch 29, 15—68. berücksichtigt sind (die דברי קדש), so führt er sie auf eine solche Weise ein, dass sie nicht von ihm selbst herrühren können. Dazu kommt noch, dass Jeremia in der Vergeltungslehre (vgl. Dt. 28.) und in der Lehre vom neuen Bunde über die gesetzliche Anschauung im Deut. hinausgeht, sowie sich denn von nun an bei exilischen Propheten immer mehr eine freiere Ansicht herausstellt. M. vgl. Jes. 56, 1—8. im Dt. 23, 2.

Mit dem gewonnenen Ergebniss steht es nun nicht im Widerspruch, dass doch manche Gesetze, selbst jüngeren Ursprungs, ja erst durch die Reform des Josia veranlasst sind. Man könnte sagen: der jüngere Ursprung solcher Gesetze hätte doch dem Hilqia und Josia bekannt sein müssen und die Täuschung hätte von denen, welche, wie der König (2 Kön. 22, 13.), das Gesetzbuch sichtbar für eine Schrift des Moses hielten, leicht erkannt werden müssen. Allein manche eigenthümliche deuteronomische Gesetze hatten, wie wir bereits sahen, schon lange im Volke gegolten, erschienen aber nun zuerst in diesem Zusammenhange; andere, obwohl durch ein wirkliches Bedürfniss hervorgerufen, hatten nicht sogleich Autorität erhalten, sie wurden periodisch zurückgelegt und vergessen; die jüngsten jener Gesetze, z. B. die meisten von denen, welche die Priesterschaft betreffen, waren seit der Reform im 12 J. wohl gar

1) Jer. 3, 1. vgl. m. Dt. 24, 4. In seinen ältesten Weissagungen aus Josia's Zeit, in den Schilderungen, wie der Feind aus Norden (der Skythochaldäer) kommt, schwebt ihm schon Dt. 28, 19 f. vor. Vgl. Jer. 4, 5—7. 13. 15—17. 29. 5, 6. 15. 17. 6, 1—5. 22 f. 25.

nicht in Ausführung gekommen und mehr fromme Wünsche geblieben; ihr Ursprung war dunkel und sie galten für mosaisch. Dass andere eigenthümliche Gesetze des Deut., z. B. welche die Priesterschaft betreffen, vor dem Jahre der Auffindung in Kraft gewesen wären, davon findet sich keine Spur, andere kamen nun erst in Anwendung. So wird Jeremia (Jer. 26, 7. 11.) nach dem Gesetze Dt. 18, 20—22. des Todes für schuldig befunden, weil er gegen die heilige Stadt gelästert habe. Jer. 36, 14. zeigt, dass das Gebot Dt. 23, 8. 9. in Anwendung gekommen war. Jer. 34, 9. 10. werden auch Sclavinnen frei gelassen, wie Dt. 15, 17. (vgl. S. 508 Anm.) gebietet.

Hilqia fand also das Gesetzbuch im Tempel und allerdings war dies nicht zufällig herbeigeführt. Dass es aber dort, gefunden, oder, was Grundschrift und Ergänzer betrifft, wiedergefunden werden musste, hatte schon der Deuteronomiker selbst vorbereitet, indem er ausdrücklich bestimmte, dass das Gesetzbuch (ספר התורה) an der Seite der Lade (מצד ארון) niedergelegt werden sollte. Dass es bei den Israeliten, wie bei andern alten Völkern Sitte war, heilige Schriften im Tempel niederzulegen, setzt das Deuteronom. voraus [1]) und so der spätere Bearbeiter 1 Sam. 10, 25., wo Samuel das Recht des Königthum's „vor Jahve" (vgl. dazu Jes. 37, 14.) niederlegen lässt. Der Ausdruck 1 Kön. 8, 4., wo gesagt wird: dass die Stiftshütte, die Bundeslade und die heiligen Geräthe in den Tempel gebracht seien, lässt nun zwar die Annahme frei, dass schon seit Einweihung des Tempels eine Sammlung mosaischer Gesetze im Tempel niedergelegt worden sei; doch können wir daraus nichts mit Sicherheit etwa für die Grundschrift folgern. Zur Zeit des Josia erhielt aber sicherlich der ganze Pentateuch, sammt dem damals noch damit verbundenen B. Josua, seine Stelle im Tempel, wie es der Deuteronomiker bestimmt hatte [2]). Der Hohepriester fand also das Gesetzbuch da, wo die Hände frommer Eiferer es hingelegt hatten. Was hilft es noch an dem Ausdruche lange zu drehn und zu deuteln? Kann Moses einmal für den Aufzeichner des Pentateuch nicht gehalten

1) Auch werden ja nach Ex. c. 40, 26. die Gesetzestafeln in die Bundeslage gelegt.

2) Nach dem Exil nahm der ganze Pentateuch bestimmt diese Stelle ein. Die im Tempel bewahrten βιβλία ἱερά erhielt Josephus für seine Verrätherei von Titus zum Geschenk. Joseph. Vita §. 75.

werden und bleibt die Aufzeichnung der Gesetzgebung im Deuter. durch ihn nur eine Einkleidung, woran einzig wahr ist, dass diese Gesetzgebung als eine Fortbildung im mosaischen Geiste angesehen werden muss, so kann man hier die Absichtlichkeit nicht verkennen und gewiss war sie zu dieser Zeit nothwendig, sollte überhaupt, wie richtig bemerkt worden ist[1]), „das Buch einen solchen Eindruck auf den König und das Volk machen und der an sich lobliche Zweck nicht überhaupt verfehlt werden." Dass jene Zeitgenossen das Gesetzbuch nun aber wirklich für eine Schrift des Moses gehalten zu haben scheinen (vgl. 2. Kön. 22, 13.) und sich also darin täuschten, kann bei dem unkritischen Geiste jener Zeit doch weniger auffällig sein, als wenn es in unseren Tagen noch der Afterkritik gefällt, den ganzen Pentateuch auf Moses als Aufzeichner zurückzuführen, und sich nur darin selbst ungetreu wird, dass sie den Moses seinen Tod nicht mit eigener Hand beschreiben lässt! Der damalige Hohepriester Hilqia war freilich nicht der Mann dazu, das Deuteronomium aufzuzeichnen und die Veröffentlichung der ganzen Gesetzsammlung vorzubereiten. Er hatte den gräulichea Götzendienst (vgl. 2 Kön. 23, 4 ff.) im Tempel nicht nur geduldet, sondern auch erhalten und gefördert; auch wird ihm und den damals den Wachdienst am Tempel besorgenden Leviten erst vom Könige anbefohlen, den Tempel vom Götzendienste zu reinigen. Allein waren denn alle Priester und Propheten verderbt wie Hilqia und andere, die von den Propheten jener Zeit gezüchtigt werden? Ruhte nicht auf andern der Geist Jojada's, z. B. auf einem Jeremia? Obwohl nun dieser, wie wir bereits sahen, für den Aufzeichner des Deut. nicht gehalten werden darf, so setzen doch seine Weissagungen vor dem 18. J. des Josia (c. II—VI.) bereits eine Bekanntschaft mit dem Deut. und eben jenen Drohungen, die den König so erschütterten, sowie gleiche deuteronomische Bestrebungen voraus (vgl. S. CXXIX.), so dass die Vermuthung nahe liegt und durch nichts zurückgewiesen werden kann, Jeremia sei bei dem Vorgange der Gesetzauffindung auf irgend eine Weise nicht unbetheiligt gewesen.

1) Bleek im Rep. I, 51.

So finden wir denn in der Erzählung von der Auffindung des Gesetzbuches unter Josia mit allem Rechte die erste thatsächliche Spur von dem Vorhandensein unseres ganzen Pentateuch, der jetzt zum erstenmale als eine historische Erscheinung auftritt und als allein authentische Schrift des Moses gilt. Priester, welche nach dem Gebote (Lev. 10, 11.) das geschriebene Gesetz handhabten, gab es, wie wir zur Grundschrift sahen, allerdings schon vor dieser Zeit: Jer. 2, 18. (תפשי התורה = ספרים 8, 8.) vgl. Sseph. 3, 4. Mikh. 3, 11. vgl. 2 Kön. 17, 28. und schon zur Zeit vor Auffindung des Gesetzbuches liess sich, wenn auch nicht bei der Masse des Volkes (Jer. 5, 4.), so doch bei den Reichen und Begüterten, welche im Besitz von Handschriften (vgl. 8, 8.) sein konnten, Kenntniss des Gesetzes voraussetzen Jer. 5, 5.; allein es bildete sich doch nun auch, als die Schrift als solche von Reichswegen höher geachtet wurde, schon eine Art von Schulweisheit mit ihren falschen gelehrten Versuchen das Gesetzbuch auszulegen und anzuwenden, eine Richtung, mit welcher sich die Darstellung der Geschichte selbst weiter zu beschäftigen hat.

Erst seit dieser Zeit, wenn wir von den einzelnen deuteronomischen Anführungen bei Jeremia vor dem 18. J. absehen (vgl. S. CXXIX.), wird das Deut. häufig benutzt und angewendet [1]), wie denn auch (vgl. S. CXXX.) im Staatsleben die

1) Seit dieser Zeit benutzt Jeremia das Deut., das er nun als bekannt voraussetzen kann, noch viel häufiger, als in früheren Weissagungen. Die alte wahre Verheissung, die im Deut. so oft wiederholt wird, Ruhe und Friede, sicheres Wohnen im Lande rings um den Tempel, würden die Folgen guten Lebens sein, wird wiederholt Jer. 7, 1 ff. — Vgl. 8, 17. m. Dt. 7, 20. und Num. 1, 6. 8, 17. Dagegen scheinen die Worte Jer. 10, 6. וישראל שבט (die bei den LXX. fehlen) ein Glossem aus Deut. 27, 26. Ueberhaupt aber erinnert Jer. 11, 1—17. sehr an Dt. c. 27., vgl. v. 5. m. Dt. 27, 26., woraus das אמן wiederholt ist. Ferner vgl. Jer. 15, 4., vgl. 24, 9. 29, 18. 34, 17. Ez. 23, 46. m. Dt. 28, 25. — C. 19, 9. m. Dt. 28, 53. — C. 21, 8. m. Dt. 30, 15. — C. 23, 9. 10 sind die Flüche Dt. 27, 15—26. 28, 15—18. berücksichtigt. — C. 26, 11., vgl. v. 6 12. 15., setzt das Gesetz Dt. 18, 20—22. voraus. — C. 28, 16. ist die Redeweise דבר סרה אל aus Dt. 12, 6. wiederholt, so wie auch der Ausdruck: den Weinberg auswei-

eigenthümlichen deuteronomischen Gesetze von nun an recht eigentlich erst in Anwendung kommen. Dass das Deut. schon von früheren Dichtern und Propheten benutzt sei, lässt sich aus keiner Stelle auch nur wahrscheinlich machen. Gewisse Stellen, welche auf eigenthümliche deuteronomische Stellen anspielen sollen und in welchen man ihren wörtlichen Ausdruck wieder zu finden glaubte, sind bereits im Vorigen (S. CXXIV.) berücksichtigt. Allein auch anderen Stellen fehlt es an aller Kraft des Beweises. Von den Psalmen wollen wir nur Psalm XVIII. kurz berühren, da man diesen doch fast allgemein für davidisch zu halten pflegt. Hier scheint v. 23. zwar die Sprache des Deut. (vgl. Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11.) berücksichtigt zu sein, allein der Meinung, dass dies Lied dem David, oder seiner Zeit angehöre, fehlt auch, wie wir (S. LXV.) sahen, jede sichere Stütze. Am. 2, 10, braucht nicht Dt. 29, 4. vor Augen gehabt zu haben, denn הוליך war das Verh., das sich zunächst darbot und במדבר nimmt bei ʻAmos eine andere Stelle ein; „vierzig Jahre" konnte aber nur auf eine und dieselbe Weise ausgedrückt werden. Dt. 32, 10—21. ist nur die weitere Ausführung von Hos. 13, 6., wie auch Dt. 32, 39. aus Hos. 6, 1. geschöpft ist. Die Redeweise: „Gott versuchen" Jes. 7, 12. vgl. Dt. 6, 16. kann nichts für die Priorität des Dt. beweisen und das um so weniger, da Jes. 7, 1—16. erst später seine jetzige Form erhalten haben muss. In anderen Stellen, auf welche man sich berufen hat, findet sich entweder keine buchstäbliche Berührung, oder die Gleichheit des gewählten Ausdruck's erklärt sich aus dem beschränkten Sprachgebrauch, oder daraus, dass der Deuteronomiker die älteren Propheten schon zu Vorgängern hatte und ihren Sprachgebrauch benutzen konnte, oder endlich: die Schriften, in welchen man solche Anklänge wiederfindet, fallen später als das

hen (חלל). — C. 31, 5. vgl. Dt. 20, 6. 28, 30. — C. 34, 14. wörtliche Beziehung auf das Sabbathgesetz Dt. 15, 12. 15.

1) Von Ez. wird das Deut. natürlich berücksichtigt, aber im Ganzen seltener, während die mittleren BB. häufiger berücksichtigt sind. Solche Rückweisungen sind: Ez. 14, 9., vgl. Dt. 14, 9. — C. 16, 41., vgl. Dt. 13, 15. 16. — C. 20, 23. vgl. Dt. 28., aber auch Lev. 26. — C. 18, 7., vgl. Dt. 24, 11—13. — C. 22, 19—22., vgl. Dt. 4, 20.

Deut., z. B. alle Geschichtbücher von Richt. an, denn das Buch Josua hat der Deuteronomiker selbst redigirt [1]).

Kam somit das ganze grosse Werk des Pentateuch zu dieser Zeit zum Abschluss und gewann allgemeine Autorität, so lässt sich von vornherein die nothwendige Folgerung machen, dass dasselbe auch in den Geschichtbüchern exilischer Zeit (Richt. Sam. Kön.), sowie der nachexilischen (Dibre Hajjamim, sammt Ezra und Nehemia) vorausgesetzt werden müsse. In der That ist auch in Richt. Sam. und Kön. überall der deuteronomische Einfluss erkennbar und ihr Verfasser hatte das heutige Gesetzbuch vor Augen [2]); auch kennt der Chronist den Pentateuch sammt B. Josua schon als ein heiliges, d. h. als ein allgemein anerkanntes Religionsbuch, vgl. Neh. 8, 1—8. 18. Zwar stimmen die Neh. 8, 14 f. angeführten Worte mit Lev. 23, 40—43. im Ausdrucke nicht völlig überein, allein dem Inhalte nach doch vollkommen; in der Anführung prosaischer Stücke sind die Alten aber öfter nicht genau, namentlich der Chronist nicht, der sich a. a. O. durch die freie Art, wie er v. 15. Jerusalem einmischt, als der Redende verräth. Daraus ist auch die Abweichung bei den LXX. a. a. O. zu beurtheilen [3]). Der Deuteronomiker, dem das Gesetz das Wichtigste sein musste, nannte das ganze grosse Werk: Buch des Gesetzes Moses Jos. 23, 6. vgl. 1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 14, 6. 23, 25., oder auch Bundesbuch 2 Kön. 23, 21. oder Buch des Gesetzes Gottes (Jos. 24, 16.) oder kürzer: Gesetzbuch (Dt. 28, 58. 61. 29, 19 f. 32, 46. 2 Kön. 22, 8. 11.), worunter der Deuteronomiker freilich zunächst das Deut. versteht. Auch die Nachfolgenden (Chronik, Ezr., Neh.) umfassen mit der Bezeichnung: Buch des Gesetzes Gottes, oder: Buch des Gesetzes Moses' (vergl. 1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 14, 6. 23, 25.) das ganze grosse Werk.

1) So steht es mit allen Stellen, welche Hengstenberg Auth. I. 61 f. und Stähelin krit. Unters. über den Pent. S. 122. für die Benutzung des Deut. bei älteren Propheten angeführt haben.

2) Ewald Gesch. I. S. 196 — 198. 209 f. Vgl. auch die Stellensammlung bei Graf de libb. Sam. et Reg. comp. p. 65.

3) Es lässt sich aus dem B. Ezra erweisen, dass die Juden nach dem Exile nicht sogleich vollständige Exemplare des mosaischen Gesetzbuches besessen haben und dass erst Ezra ein solches zu ihnen brachte, vielleicht das von Hilqia aufgefundene Exemplar. Vgl. Movers loci quidam historiae canonis V. T. illustrati, p. 6—8.

4. Dieses grosse Werk, das in der That von jeher der eigentliche Ausgangs- und Anhaltpunkt der alttestamentlichen Theologie und Kritik gewesen ist, umfasste nun aber, wie wir bereits früher (S. LXXXVI.) sahen, schon seiner ursprünglichen Anlage in der Grundschrift nach und so auch nach deren Bearbeitung, zugleich das B. Josua. Das Letztere erhellt auch deutlich aus Jos. 24, 26., denn nach dieser Stelle verzeichnet Josua seine Gesetze in dasselbe Gesetzbuch, dem der Deuteronomiker den Moses (Dt. 28, 58, 61, 29, 20.) die Gesetze des Deut. beifügen lässt. Erst seitdem der ganze Pentateuch sammt dem B. Josua, das also ursprünglich enge damit zusammenhing, aufgefunden war, wurde das von dem Deuteronomiker redigirte B. Josua von dem Pentateuch getrennt und als eigene Schrift betrachtet. Wir dürfen darüber kurz sein, indem wir auf die bisherigen Erörterungen und auf die ausführliche Entwicklung der Geschichte Josua's verweisen. Das Buch zerfällt in zwei Theile (c. I — XII. und XII — XXIV.), deren erster die Eroberung des Landes (vergl. 1, 5.), deren zweiter die Vertheilung desselben (vgl. 1, 6. 11.) erzählt. Auch hier zeigt sich, wie in den mittleren BB. des Pentateuch, eine doppelte Reihe, die eine bilden die Abschnitte geschichtlicher Art, die andere diejenige, welche die Vertheilung des Landes erzählen. Die letzteren gehören sicher der Grundschrift an, obwohl diese, wenn auch nur kurz, zugleich die Geschichte bis zu Josua's Tode fortgesetzt haben muss, was sich an einigen Stücken auch noch deutlich erkennen lässt (S. LXXXVIII). War doch auch erst mit der vorläufigen Eroberung des Landes und Josua's Tode ihre Aufgabe gelöst (S. LXXXV.). Im geschichtlichen Theile tritt die Aehnlichkeit mit dem Jahvisten nicht selten hervor [1]), doch ist auch die Uebereinstimmung mit dem Deuteronomiker entschieden wahrzunehmen [2]). Mussten wir nun den Deuteronomiker vom Ergänzer unterscheiden und diesen für den älteren Berichterstatter erkennen, so können wir auch nur den ersteren für den Verfasser des B. Josua halten, wofür die Bestätigung in

1) Stähelin Unters. S. 91 f. 94. 95. f.
2) Ders. S. 91.

der Zeitgeschichte Josua's überall gegeben wird [1]). Was den geschichtlichen Character des B. betrift, so kann hier auf die Kritik der Geschichte Josuas selbst verwiesen werden. Die scheinbaren Widersprüche in Angaben des Buches selbst [2]) oder mit dem B. d. Richt. [3]), oder mit dem Deuteronomium [4]) lassen sich, wo der Text gesund ist, überall glücklich ausgleichen. Auch Anachronismen finden sich nicht. Nur einige Stellen c. 4, 6. (vgl. S. 623) 8, 12. 13. (vgl. S. 640.) und auch 15, 45—47. (vgl. S. 689 f.) müssen spätere Einschiebsel sein. Weder bei Hosea, noch bei Jesaja und Mikha finden sich schon Anspielungen auf das Buch vgl. S. 621 f. 631. 644. Anm. 2.

1) Vgl. S. 621. 630 f. 641. 656 f. 681. 698 f. 700 f. 703. 704 f. (vgl. S. 373 f. 515 f.) 706 f. 708.

2) Vgl. S. 662. 678. 690. Anm. 2. 691. 692 Anm.

3) In Richt. I, 9—2; 9. u. III. 1—3. ist das Buch Josua benutzt und es sind überhaupt c. I, 1—2, 1., um einen Ueberblick über die Eroberungen zu geben, Begebenheiten vor und nach Josua's Tode zusammengestellt. S. 668. Vgl. zu Richt. I, 10—11. S. 648. A. 12—16. S. 648. (zu v. 13. S. 690.). — V. 17. S. 565. 572 Anm. — V. 18. S. 689. 694. 695. — V. 19. S. 668. Anm. 1. 689. 694. — V. 20. S. 647. — V. 21. S. 663. — V. 22—26. S. 653. 670. 686 Anm. — V. 27. S. 667. — V. 29. S. 647. 665. 694. — V. 30. —33. Einl. S. XLVIII. — V. 33. S. 694. — V. 34. S. 680. — C. II, 2—5. S. 701. Anm. 2. LXXXVI. — V. 6—9. S. 703. Anm. 1. (v. 6. S. 700., v. 7. S. 708.). S. LXXXVI. — III, 1—3. S. 688. Anm. 1. S. LXXXVI.

4) Vgl. S. 681. Anm. 3.

S. LXXX Z. 5. v. u. lies an den st. an der. Zu S. LV. Anm. 1. füge man noch hinzu: J. Gehringer Abhandl. über die biblische Aere. (Programm) Tüb. 1842.

I. Ansicht der Israeliten vom Weltgebäude.

Die Welt- und Erdkunde machte bei den Israeliten eben so wenig eine Wissenschaft aus als die Geschichte, denn beide sind mit der Poesie verwandt und haben epischen Charakter. Ziemlich genau sind zwar die statistischen Nachrichten über ihr eigenes Land (Jos. c. 15 f.), allein, da sie keine bestimmten Maasse besassen und selbst die Himmelsgegenden nicht genau unterschieden, so blieb jede Bestimmung an Berge, Flüsse und Städte, ja an Bäume und Steine gebunden, mithin unzuverlässig. Höchst unvollkommen und volksthümlich dichterisch waren die Vorstellungen von Himmel und Erde. Die Erde (אֶרֶץ, ارض) hat ihren Namen: „das Niedrige“ im Gegensatz zu שָׁמַיִם, vgl. سما, Höhen, Himmel (= מָרוֹם Ps. 7, 8.) erhalten. Auch תֵּבֵל, طبل steht von der Erde, Erdkreis überhaupt, wo von der Gründung derselben die Rede ist 1 Sam. 2, 8. Ps. 18, 16. 93, 1. 96, 10. (auch trop. für ihre Bewohner), aber nur da wo die vollbewohnte Landschaft in Betrachtung kommt. Bei dem Worte hat man nicht an einen Zusammenhang mit dem latein. tabula zu denken, sondern das Wort, von יבל

abgeleitet,[1]) bedeutet ursprünglich entweder die wallende, gewühlvolle, vgl. יִבְלֵי מָיִם, oder auch die fruchtbare (vgl. יְבוּל הָאָרֶץ) und daher bewohnte = *οἰκουμένη*. Das Wort steht auch in Bezug auf einzelne Länder Jes. 13, 11. 14, 17. 24, 4. u. öft. Auch 18, 3. von der bewohnten Erde (aller Welt). Die ganze Schöpfung wird durch אֶרֶץ und שָׁמַיִם umschrieben Gen. 1, 1.; der ganze Umfang der Erde Spr. 2, 26. (vgl. Ijj. 5, 10.) durch ארץ und חוּצוֹת „Land und Triften" d. i. bebautes und unbebautes Land. Das bebaute Land liegt wie ein zerstreuter Haufen (ראשׁ) da zwischen dem unbebauten (Spr. a. a. O.), eine besonders in Palästina bekannte Erfahrung. Die Erde galt nach optischer Ansicht als ein Kreis (חוּג Jes. 40, 22. Spr. 8, 22. Ijj. 22, 14. vgl. Ijj. 26, 10.), der auf dem Weltmeer, das aus unterirdischen Quellen hervorbreche, als eine Insel ruhe, wie Quellen unter der Erde und Flüsse diess zu bestätigen schienen. Ps. 24, 2. 75, 4. 136, 6. Daher lautet es an ersterer Stelle von der Erde:

Denn er hat auf Meeren sie gegründet
Und auf Strömen hält er sie fest.

Eben so oft stellte man sich aber die Erdfläche als einen viereckigen Mantel vor, so dass von vier Säumen oder Zipfeln (כְּנָפוֹת) der Erde die Rede ist. Jes. 11, 12. Ijj. 38, 13. Ez. 1, 2. vgl. Dt. 22, 12. Zekh. 8, 23 f. Der Ausdruck fällt mit dem vom Chaldäer Jes. a. a. O. gebrauchten: von den vier Winden, vgl. Ez. 37, 9. zusammen; vgl. *τέσσαρες γονίαι τῆς γῆς* Apoc. 7, 1. Bei Jes. 41, 9. steht dafür: קְצוֹת הָאָרֶץ „Enden der Erde" und parallel damit אֲצִילֵי הָאָרֶץ „Grenzen der Erde."

Der Ausdruck אַפְסֵי הָאָרֶץ begreift niemals die Grenzen Palästina's, auch nicht Ps. 2, 8., sondern bezeichnet die entferntesten Länder, Ps. 22, 28., oder den Um-

1) Ewald zum Hohenl. S. 108. Gramm. (3. Aufl.) §. 339. 340. Böttcher Proben alttest. Schrifterklärung S. 183. Meier zum Joel S. 148.

fang der ganzen Erde, Ps. 95, 4., vgl. πέρατα γῆς B. d. Weish. 6, 1., wie auch LXX zu Ps. a. a. O. übersetzen. Fernste Länder heissen auch: „das Ende des Himmels“ Jes. 13, 5., identisch mit „Ende der Erde“, „Saum der Erde“, (קצה הארץ oder כְּנַף ה׳) Jes. 24, 16. In Stelle aller dieser Ausdrücke sagt Jer. 15, 7.: „Thore der Erde“, und Grenzen, Ausgänge (תּוֹצָאוֹת) für die äussersten Länder.

Beim Durchgehen der Weltgegenden ging man von der Vorderseite (קֶדֶם) aus, Ijj. 23, 8. 9. Num. 2, 3. 1 Chr. 26, 13 f., wohin man sich, wie bei andern Völkern [1]), schon darum zunächst wandte, weil sie durch die Sonne am bemerkbarsten war; daher auch מִזְרָח „Aufgang“, Jes. 41, 2., אוּרִים Lichtgegenden, Osten 24, 15. Bei Ez. 40, 6. 47, 18. 48, 1. wird die Ostseite dichterisch (wie die übrigen Weltgegenden v. 21. 24. 42, 16 f.) mit קדים (sonst Ostwind) benannt. Der Süden wird nach der Richtung genannt: יָמִין, oder תֵּמָן f. תֵּימָן: „die rechte Seite“ Ijj. 9, 9. [2]), aber auch דרום die „sonnige Gegend“ (von דרר). Der Norden war sonach die linke Seite, שמאול, auch צָפוֹן (worüber im Verfolg) und selten steht מִלְמַעְלָה „oberhalb“ für nördlich. Richt. 8, 13. auch מִמַּעְלָה 1, 36. Diese vier Himmelsgegenden werden Zekh. 1, 7. und 6, 2. durch Rosse bezeichnet: röthliche für den lichten Ost, braune (שרק, oder wie sie c. 6. heissen: schwarze) für den dunkeln Norden, graue für den Westen, rothgefleckte für den Süden, und die vier Winde des Himmels werden mit vier Wagen verglichen vgl. v. 5. Zwar gilt auch der Westen als die entlegenste verborgenste Gegend, Jon. 1, 3. Ps. 139, 9., aber der Norden als die dunkle Region Ijj. 23, 9. 37, 22. und hat eben daher seinen

1) Rosenmüller's Alterthumsk. I. 141. Namentlich findet sich auch bei den Griechen dieselbe Bezeichnung der vier Weltgegenden. S. Köster Erläuterungen zur h. Schrift. S. 211.

2) חדר Ijj. 37, 9. ist nicht Süden. s. dazu Hirzel.

Namen צפון, d. i. das Verhüllte, Dunkle. Zugleich galt er als der höchste Theil der Erde, auf welchem die höchsten Berge und Felsenmassen emporsteigen, so wie der Süden für die niedrigste, der Hölle nächste. Ijj. 26, 7. soll das wunderbar starke und feste Bestehen der schweren Erdscheibe über einem Nichts hervorgehoben werden und darum wird des felsigen, also schweren Nordens daselbst zuerst Erwähnung gethan. [1]) Auch steht, weil der Norden die höchste Höhe ist: עלה „hinaufsteigen" von der Reise von Süden nach Norden; umgekehrt ירד Gen. 38, 1. In spätern Schriften erscheint dort der Götterberg Jes. 14, 13., wo der, mit seinen Flügeln Alles weit deckende und schützende Kerub seinen Sitz hat. Ez. 28, 14. Als diese assyrische Vorstellung vom Götterberge bekannt wurde, galt der Norden als die heilige Himmelsgegend. Ps. 48, 3. Ez. 1, 4. Dort fand auch der Mythus Gen. 2, 5 f. offenbar das Paradies, wie dort das Paradies des Zendavesta ist, dort war auch das Goldland, denn, wie es Ijj. 37, 22. lautet: „aus dunkelm Nord kommt glänzend Gold." [2])

Die Erde dachte man sich, wie schon angedeutet worden, wie ruhend auf dem Ocean, von ihm ~~durch~~strömt. Sie ruht auf der unergründlichen Wassertiefe, Jjj. 36, 20. 38, 16., dem Ocean, für welchen der eigentliche Ausdruck תהום ist. Das Wort bedeutet eigentlich brausende Fluth (Gen. 1, 2.), bei Dichtern aber steht es vorzugsweise vom Ocean und dem Meere (daher in der mehr dichterischen Sprache des Elohisten noch Gen. 7, 11.), im Gegensatz zum Himmel: Gen. 49, 25; hauptsächlich mit רבה verbunden: Ps. 36, 7. 78, 15. u. öft., vgl. Gen. 8, 2.; niemals aber bedeutet das Wort Himmelsocean, auch Spr. 3, 20. nicht. Aus dem tiefsten Innern der Erde, wie aus dem Mutterschoosse,

1) J. H. Voss zu Virg. Georg. I. 250. Mythol. Br. II. 21.

2) Ueber den Norden als Goldgegend vieler Völker des Alterthumes s. Hirzel zu Jjj. 37, 22. und Köster Erläuterungen S. 166.

sprudelt nach dichterischer Anschauung das Meer hervor Ijj. 38, 8., und die Ufer, in welche das unruhige Meer aus dem Ocean geschieden und eingedämmt wurde (vgl. Gen. 1, 4 f.), sind die Thore an beiden Seiten (דְּלָתַיִם) Ijj. 38, 8. Die Erde, also auf dem Meer ruhend, dachte man sich gestützt von Grundpfeilern oder Grundvesten, מוֹסָדוֹת, מְכוֹנִים, עַמּוּדִים, אֲדָנִים Ps. 18, 8. 75, 4. 104, 5. Ijj. 9, 6. 38, 6. im Herzen des Meeres, d. i. nach Ps. 90, 2. den höchsten Bergen, den „unwandelbaren“ oder „ewigen“ (איתנים) Grundfesten der Erde, Mikh. 6, 2. vgl. Jer. 49, 19. Num. 24, 21. Jes. 24, 18., deren Festigkeit der Ausdruck malt: „die Berge wurden eingesenkt“ (eingesiegelt) Spr. 8, 25. Ijj. 38, 6. So glaubte man die Erdscheibe zwischen ihre Wurzeln oder Fundamente hineingelegt und davon wie von Klammern eingeschlossen. Nach sinnlichnaiver Anschauung bedurfte nämlich die Erde, welche auf dem beweglichen und schwankenden Elemente des Meeres gegründet war, noch besonderer starker Stützen, um die schwere Bodenlast zu tragen. Je loser der Grund, desto wunderbarer schien die durch Berge, als tiefste Säulen gestützte Haltung des festen Landes Ps. 136, 6. Spr. 8, 27. 29. vgl. besonders Ijj. 26, 7. Also auf Säulen gegründet, heisst es von der Erde Qohel. 1, 4. gradezu: sie steht ewig (לעולם עמדת) und יָסַד ist das eigentliche Wort vom Gründen der Erde. Ps. 24, 2. 78, 69. 104, 4. Ijj. 38, 4. Spr. 3, 19. u. öft. Diese Säulen- oder Grundvesten selbst aber schweben, anstatt wie das Fundament eines Gebäudes in festen Boden eingesenkt zu sein, im Luftmeer über der Fluth. So lässt sich denn auch damit eine andere Vorstellung einigen, welche wir Ijj. 26, 7. finden. Hier wird die Erde, obwohl eine schwere Scheibe, nach einer Vorstellung, welche auch das griechische Alterthum hatte (Lucret. de rer. nat. 2, 600 f.), ruhend und schwebend gedacht auf einem Nichts (d. h. dem Luftraume), frei über dem finstern Luftkreise der Hölle schwebend, wie über Leeres ausgedehnt, doch fest

bleibend und nicht in den Abgrund der Hölle versinkend. Denn unter dem Meere und seinen Bewohnern dachte man sich die Hölle Jjj. 26, 5. 38, 17. Der gebräuchlichste Name dafür ist שְׁאוֹל, aus שְׁעוֹל gebildet, wie Hölle aus Höhle [1]) und ähnlich אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת Unterwelt Ez. 32, 48. בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת und מְצֹלוֹת Ps. 88, 7. Die Hölle ist der dunkle Aufenthalt unter der Erde (Ijj. 10, 21. 22. 11, 8. Jes. 57, 9. Am. 9, 2. Ps. 63, 10. vgl. Spr. 9, 18.), eine Einöde (Ijj. 17, 16.), Land der Finsterniss und des Schreckens (צַלְמָוֶת aus צַלְמוּת, vgl. das ar. ظَلْمَة, nicht Todesschatten) Ijj. 10, 21.; sie heisst אֲבַדּוֹן Vernichtung d. i. Abgrund Spr. 15, 11. Ijj. 26, 6. 28, 22. Ps. 88, 12., מָוֶת Tod, für das Reich des Todes Ijj. 26, 6. 28, 22. 30, 23. 31, 12. 38, 17. Ps. 9, 14., מַשְׁחִית der Untergang Ez. 21, 36., חֶדֶל das Aufhören Jes. 38, 11. Keine Erlösung ist aus dem Scheol, daher wird er dargestellt als ein Gefängniss mit Gemächern Spr. 7, 27. und fest verriegelten Thoren Jes. 38, 10.; vgl. *πύλαι ᾅδου* Mt. 16, 18. *πύλαι Ἀΐδαο* Hom. Il. 5, 646., atri janua Ditis Aen. 6, 126.; er wird personificirt als ein Ungeheuer, dem eine unersättliche Gier, ein unermesslicher Bauch, Rachen und Schlund beigelegt wird. Jes. 5, 14. Jon. 2, 3. vgl. Spr. 30, 16. 27, 20. Hab. 2, 5. Ps. 141, 7. Er ist die Wohnung der Väter, welche das Licht nicht schauen Ps. 116, 3., das Versammlungshaus für alle Lebenden Ijj. 30, 23. vgl. 3, 13—19. und diese Versammelten sind die רְפָאִים d. h. die Matten, die Schatten, die *βροτῶν εἴδωλα καμόντων*, Hom. Od. 24, 14. 11, 476., welche die *ἁδρότης* Hom. Il. 16, 857. verloren haben, vgl. Jes. 14, 10: חֻלֵּיתָ: „du bist hingewelkt gleich uns." Es ist hier, wo wir nur die Oertlichkeit des Scheol zu betrachten haben, nicht die geeignete Stelle auf die anderweitigen Vorstellungen vom Scheol weiter einzugehen, nur daran sei hier erinnert, dass die Vorstellung von dem Schweigen, der Empfindungs-

1) Hitzig zu Jes. 5, 14.

losigkeit, dem Dunkel und der Trauer desselben die überwiegenden sind und dass da, wo er belebt erscheint, nur dichterische Schilderung anzunehmen ist; ferner daran, dass er oft in Bildern geschildert wird, die vom Grabe hergenommen sind, daher später, als man selbst dem Todten im Grabe noch Empfindung verlieh Jes. 66, 24., der Scheol als ein Ort der Schmerzen erscheint. Jes. 50, 11. Ursprünglich aber ist der Scheol vom Grabe unterschieden. Die Formeln: „zu seinen Vätern gehen“ d. h. in den Scheol gehen, wo die Väter auch sind, Gen. 15, 15., oder: „versammelt werden zu seinen Vätern, Gen. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 29. 33. Num. 20, 24. 26. 27, 13. Dt. 32, 50. vgl. 34, 6., wo die allgemeine Vorstellung von einem Vereintsein, einer Versammlung der abgeschiedenen Seelen, in welche der Verstorbene sofort nach seinem Tode gelangt, zum Grunde liegt, — diese Formeln werden vom Begrabenwerden unterschieden. vgl. Gen. 15, 15. 25, 8. vgl. 9. 49, 38. vgl. 50, 13. Dt. 32, 50. vgl. 34, 6. Von einem Ruhen oder Liegen bei den Vätern ist Gen. 47, 30. die Rede. Auch daran ist hier wohl zu erinnern, dass man aus Ps. 139, 15. (vergl. v. 13—15. m. Ijj. 10, 9—11.) irrthümlich auf eine Präexistenz im Schattenreiche hat schliessen wollen. Der Dichter spricht:

Nicht verhohlen war mein Gebein vor dir,
Der ich im Verborgnen ward gewirkt,
In der Erde Tiefen wurde gestickt.

Zwar findet sich die Vorstellung von einer Präexistenz im Schattenreiche sonst im Alterthume (vgl. Aen. Virg. V, 713 f.), doch ist sie bei den Israeliten nicht nachweisbar. Der Dichter jenes Spruches will nur sagen: dass der Mensch im Geheimsten und Verborgensten gebildet sei, so verborgen wie in den Tiefen der Erde; wie denn überhaupt die Erde und der Mutterschooss manche Aehnlichkeit haben. Ijj. 1, 21. vgl. Qor. Sur. 40, 69.

Der Himmel wurde nach volksthümlicher Ansicht für ewig gehalten. Ps. 148, 6. Jerem. 31, 36.

89, 30. 38 f. Diese Vorstellung liegt auch Ijj. 14, 12. den Worten unter:

So liegt der Mensch und steht nicht auf,
Bis kein Himmel mehr ist, erwachen sie nicht.

Alte Dogmatiker haben die Stelle pressen wollen in dem Sinne: „er wacht nicht eher auf bis die Himmel untergehen", vgl. Dan. 12, 1. Jes. 26, 19., allein die Stelle Ijj. a. a. O. spricht gerade das Gegentheil von einer Auferstehung aus. Doch wird, gleichfalls bei Spätern, auch die Vorstellung des Unterganges der Natur ausgesprochen Jes. 34, 4. 51, 6., woran sich dann die neutestamentlichen Vorstellungen Luc. 21, 33. 2 Pet. 3, 7. knüpfen, auch findet sich im spätern Ps. 102, 25. die höhere und geistigere Ansicht von der Möglichkeit, dass die Himmel vergehen. Der Himmel wurde als ein wie Sapphir glänzendes (Ex. 24, 10. Ez. 1, 12. Dan. 12, 3. Apoc. 4, 6.) und leuchtendes Gewölbe (אֲגֻדָּה Am. 9, 6.) gedacht, welches, die Sonne tragend, an den Enden der Erde, wo der Ocean kreist, so ausgespannt ist, dass alles, was diesseits der runden Grenze liegt, vollkommen hell, was jenseits, ebenso vollkommen finster ist: Ijj. 26, 20.:

Eine Grenze zog er rund
Um die Gewässer
Auf's Genauste, dem Licht neben dem Dunkel.

Auch das griechische Alterthum hatte diese Vorstellung, dass die Erdscheibe vom Ocean umströmt sei und dass alles, was innerhalb dieser Umströmung liege, licht und hell sei, alles andere finster [1]) Der Himmel galt aber auch als ein festes Gewölbe, רָקִיעַ, vollständiger רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם Gen. 1, 14. vgl. v. 6., als ein Firmament, eine Veste, eigentlich Ausdehnung, daher von Gründen (כונן) des Himmels geredet wird Spr. 3, 19., und gleichwie das Himmelsgewölbe oft bei den Alten (vgl. Il. 5, 504. Od. 3, 2.) als ehern aufgefasst wird, so werden

1) Voss zu Virgi's. Landbau I. 240.

die zwei Berge Zekh. 6, 1., auf welchen die himmlische Wohnung 1, 8. ruht, ehern genannt, und diese Vorstellung liegt im Worte רקיע selbst, dessen Stammwort recht eigentlich vom Ausdehnen der Metalle gesagt ist. Gegründet schien die Veste auf Säulen (d. i. Bergen) am Horizonte Ijj. 26, 11. 2. Sam. 22, 8. und mit einem Thore ist sie versehen Gen. 28, 7. Weil aber das Firmament so dicht und fest gedacht wird, so muss es der Blitz durchbrechen, der deshalb der „Durchbrecher" בָּרָק (verw. mit פרק) genannt ist; daher ist von Berstungen des Gewölbes beim Blitze Ijj. 36, 29. und c. 26, 8. vom Nichtplatzen der Wolkendecke unter dem eingefallenen Wasser die Rede. Daher spaltet Gott auch nach Ijj. 38, 25. dem Regengusse (לַשֶּׁטֶף) d. i. der Wassermasse, welche dann als Regen niederstürzt, am Himmel einen Kanal, um regnen zu lassen über das Land, und auf unsichtbarem Wege durchbrechen Licht, Sturm, Regen, Blitze das Himmelsgewölbe Ijj. 38, 24—30. Ganz identisch mit רָקִיעַ ist nun aber שְׁחָקִים der Aether Spr. 3, 20. 8, 28. und Ijj. 37, 18., denn שַׁחַק ist etwas dünnes, daher z. B. der sehr dünne Staub. Jes. 40, 15., von dem St. שׁחק zerreiben, Ex. 30, 36.; also ist שחקים die obere, reine und klare Luft, der Aether, der eigentliche Himmel, ganz verschieden von עָבִים den dichten Wolken, welche den klaren Aether umziehn. Dass nun aber רקיע mit שחקים identisch seien, geht auch daraus hervor, dass letztere Ijj. 37, 18. mit einem gegossenen Spiegel verglichen werden. Nach Spr. 3, 20. 8, 28. war es die Vorstellung des Spruchdichter's, dass die Urwassermasse so geordnet sei, dass die untere Erde gröbere Fluthen durchrauschten, die feineren Wassertheile sich aber nach oben zogen und daselbst festsetzten und eben durch Verdichtung des oberen Wassers bildete sich der feste Himmel (רקיע = שחקים). Aus diesem oberen Wasser träufelte dann der Thau in Nächten auf die Erde herab (Gen. 27, 28. Dt. 33, 28. Mikh. 5, 6. Zekh. 8, 12. besonders Spr. 3, 10.), wohl zu unterscheiden von dem

wirklichen Regen, den die עָבִים, der trübe Himmel (erst entstanden durch aufsteigende Dünste von den תְּהוֹמוֹת) herabschütten; doch träufeln עבים auch Jes. 18, 4. einmal „Thaugewölk“ (עַב טַל). — Unter dem Himmelsgewölbe schienen die verborgenen Vorrathskammern für Schnee und Hagel zu sein. (Ijj. 38, 22. 23.) Gott — heisst es dort — hat sie aufgespart für bedrängte Zeiten, für Schlacht- und Kriegestage. Die Himmelsveste ruhet aber zwischen Wassern, Gen. 1, 6., denn wie unter ihr die Fluth des Meeres, so ist über ihr der Himmelsocean v. 7. Ps. 148, 4. Daher wurden dem oberen Dache des Himmelsgewölbes Gitterfenster zugeschrieben (אֲרֻבּוֹת Gen. 7, 11., wofür Jes. 24, 18. אֲרֻבּוֹת מִמָּרוֹם, oder אֲרֻבּוֹת בַּשָּׁמַיִם 2. Kön. 7, 2. 19., auch Thüren Ps. 78, 23. vgl. Gen. 28, 7.), und der Ausdruck „die Fenster des Himmels werden geöffnet“ kommt jederzeit bei grossen Wolkenbrüchen und Regengüssen vor. Gen. 7, 11. vgl. 8, 2. 2. Kön. 7, 19. Aus diesem Meere über den Wolken Ps. 29, 3. Ijj. 9, 8. 26, 8., המים אשר מעל לרקיע Gen. 1, 7. spaltet Gott nach Ijj. 38, 25. am Himmel einen Kanal, um regnen zu lassen über das Land; die in jenen Wolkenkanal auf gewisse Landstriche hingeleitete Wolkenmasse zieht Jahve ab nach Ijj. 36, 27.: „Er zieht Wolkentraufen ab, sie sickern für Dunst Regen nieder“ u. s. f., d. h. jene in die Wolken wie in Schläuche gefassten, bis dahin (26, 8.) gleichsam nicht compacten Wassermassen sickern, ähnlich wie man durch Beutel oder Schläuche durchseihet, tropfenweise durch und werden so Regen. Ijj. 26, 8. findet sich aber die Vorstellung, dass die Wasser in die Wolken eingebunden sind und zu Zeiten daraus hervorplatzen. Diese Wolken, die reichen Segen spenden, heissen Ps. 65, 10: „Gottes Bach voll Wassers“, oder „Himmelskrüge“ Ijj. 38, 37., wie bei arabischen Dichtern. Der gebräuchlichste Name für jene Wolken ist zwar עָבִים, doch steht dafür auch עֲרָפֶל Ijj. 22, 13., „Wasserdunkel“ Ps. 18, 12., dunkle Wolken, Wolkenschichten,

טֻחוֹת (טוּח aram. טְחָא dunkel sein) Ijj. 38, 26.; auch יָם steht vom Wolkenmeere, Ijj. 9, 8. 36, 30. wie Ps. 29, 3.: מַיִם, vgl. Ijj. 16, 8. „Meereshöhe“, ebd. 9, 8. Nach anderer Vorstellung wurden die Wolken, schwere Wassermassen in sich haltend, bis in die höchsten Himmel reichend und die Aussenseite des göttlichen Thrones gleichsam wie dessen Vorhänge umfassend gedacht. Jjj. 26, 8. 9. Weit über dem sichtbaren Himmelsgewölbe steht nach alter Dichtersage in weiter Höhe der göttliche Thron (Ps. 29, 3. 10. 104, 3. 148, 4.), daher steht Ezech. 1, 26. der dunkelblaue Thron Gottes über der Himmelsveste (רקיע). Dort war das „Heiligthum“ Gottes Ps. 96, 6., sein Palast oder Tempel Ps. 11, 4., der „Ort der Herrlichkeit Gottes“ Ez. 3, 12. Ps. 148, 1. Weil die Wohnung Gottes auf den Himmel gleichsam als Dach gebaut ist, wird sie Ps. 104, 3. Söller (עֲלִיָּה, das auf dem Dache gebaute Gemach) genannt. Die Wolken wurden als der Fussboden betrachtet, auf welchem Jahve im Gewitter einherschritt und als Wagen, der ihn trug. Ps. 18, 10. Ijj. 9, 8. Indem man sich aber auf diese Weise nur dunkel über dem sichtbaren Himmel noch einen höheren dachte, gebrauchte man den Ausdruck „Himmel des Himmels“, d. h. oberster Himmel, Dt. 10, 14. 1. Kön. 8, 27. 2. Chr. 2, 5. Ps. 148, 4. Später zählten die Juden drei Himmel, denn so viele schienen sich zu ergeben, wenn man in der Verbindung שְׁמֵי שָׁמַיִם den zweiten Plural irrthümlich für den Dual nahm. Auch sogar sieben Himmel nahm man nach persischem Einfluss an. Vgl. 2. Cor. 12, 2. und die Ausl. z. d. St.

Die Sonne[1]) wird Ps. 19, 5. vgl. v. 7. so dargestellt, als habe sie an der Grenze der Erdscheibe oder

1) שֶׁמֶשׁ (vom Treffen der Strahlen benannt, שמץ־שָׁמַשׁ, שְׁמַט شَمَصَ punxit, percussit, feriit. Maurer zu Ps. 19, 6.) ist ausser wenigen Stellen (Gen. 19, 23. Ps. 113, 3.) immer fem., aber Ps. 19, 6. masc. gen. eines Dichterbildes wegen. Für Sonne, Son-

des Himmels (v. 7.) ein Zelt, in das sie Abends eingeht (בא), aus dem sie Morgens hervorgeht (יצא), wie bei den Griechen Helios bei der Thetys übernachtet und Ossian die Sonne in einer schattigen Höhle übernachten lässt. Vgl. Habaq. 3, 11. Nach der entsprechenden Ansicht hebräischer Dichter verweilten Sonne und Mond [1]) während ihres Nichterscheinens in Zelten, Ijj. 25, 8. 38, 12. 19. Vom Untergehn der Sonne wird בוא „eingehn" gesagt, weil sie in das Meer, wie in die unterirdische Wohnung steigend gedacht wird. Ps. und Hab. a. a. O. Wegen ihres Laufes wird sie mit einem rüstigen Helden verglichen. Von Sonne und Mond werden bei morgenländischen, namentlich arabischen und persischen, Dichtern häufig Vergleichungen zur Schilderung eines schönen Menschen und schönen Gesichtes entlehnt [2]). So auch bei den Hebräern Hohel. 6, 10. Sir. 50, 6. 7. Der alte Glaube, dass der Mondwechsel wohlthätig oder schädlich auf die Feldfrüchte und dadurch auf die Menschen wirke (vgl. Virg. Georg. 1, 427 f.) findet sich auch bei den Hebräern, denn Hos. 5, 7. vgl. Jes. 47, 13. heisst es: „nun wird der Neumond sie fressen mit ihren Aeckern" d. h. der Herr wird vom ersten besten Neumonde sie mit sammt ihren Aeckern zerstören lassen. Nachtfröste und andere Schäden schrieb man nämlich, nach allgemeiner Meinung des Orients [3]), dem Monde zu. Auch Griechen und Römer hielten den

nenlicht steht auch אור. Ijj. 31, 26. 37, 21., und ebenfalls dichterisch חֶרֶס Ijj. 9, 4., חַמָּה Gluthlicht, Sonnenlicht. Hohl. 6, 10. Ijj. 30, 28. Jes. 30, 26.

1) יָרֵחַ eigtl. der Gelbe (ירק־ירח, Maurer zu Ps. 8, 4.); dichterisch auch לְבָנָה Jes. 30, 26. Hohel. 6, 10. Vom Abnehmen des Mondes steht Jes. 60, 20. נֶאֱסַף

2) Magnus z. Hohenliede S. 214.

3) Carne Leben und Sitten im Morgenlande: übers. von Lindau. Th. 1. S. 73. Ausl. 1831 p. 1161. So auch in Batavia: Anderson's orient. Reisebeschr., herausgeg. von Olearius. S. 8.

Thau für eine Wirkung des Mondes [1]). Daraus erklärt sich Ps. 121, 6:

Tags wird die Sonne dich nicht stechen
Und nicht der Mond zur Nacht.

Sonne und Mond werden Gen. 1, 16. die absolut grossen Lichter genannt, dann aber von diesen die Sonne das relativ grosse, der Mond das relativ kleine. Der Verf. nennt sie noch nicht Sonne und Mond, denn später erst wollte Gott die Namen derselben aussprechen (vgl. v. 5. 8.), was der Erzähler aber ohne Absicht übergeht. Der Morgenröthe [2]) verleihen die Dichter, ihres schnellen Kommens und Verschwindens wegen, Flügel, Ps. 139, 9. Jo. 2, 2. oder Augenlieder Ijj. 3, 8. 41, 10., um dadurch ihr zitternd eiliges Kommen zu bezeichnen. Daher heisst in der Angabe der Tonart Ps. 22, 1. die Morgenröthe selbst: „Hindin der Morgenröthe." Am Mittage dachte man sich die Sonne als stillstehend und den Tag nun als festgegründet, vgl. Ijj. 15, 23., daher נְכוֹן הַיּוֹם „der volle Tag" Spr. 4, 18. [3]) Der Mittag, der Culminationspunkt des Tages, wo die beiden Lichthälften zusammentreffen, heisst daher צָהֳרַיִם, ein Dual wie רַגְלַיִם, יַרְכָּתַיִם. Für den Sinn vergleiche חם היום 2 Sam. 4, 5. und תּוֹךְ צָהֳרָיִם „heller Mittag" [4]) Jes. 16, 3. Die

1) Heyne zu Virg. Georg. III. 337.

2) שַׁחַר nicht Morgendunkel, die Zeit vor Sonnenaufgang, wo das Dunkel noch vorherrscht, (wie Meier zum Joel S. 86. will), sondern eigentlich das Braunrothe, sodann vorzugsweise das Braunrothe der Morgenröthe. Magnus zum Hohenl. S. 123 f. Der Morgen (בֹּקֶר) hat seinen Namen von „Spalten" (בָּקַר), da nämlich das Licht die Finsterniss spaltet.

3) S. Schultens zu Prov. 4, 18.

4) Das Glück wird mit dem hellen Tagesscheine am Mittage verglichen Ijj. 11, 17. oder mit dem Glanze der Gestirne, das Unglück mit dem Mangel daran, z. B. Jer. 13, 10. Ez. 32, 7. Joel 3, 10. Am. 8, 9. 16. Ueberhaupt ist Licht das Bild heitern Glücks, Finsterniss dagegen Bild düstern Unglückes, Ps. 97, 11. Ijj. 30, 26. 23, 17. Jer. 13, 16. Jes. 9, 1.

Abenddämmerung ist נֶשֶׁף [1]) und עֶרֶב Abend, eigentlich die Mischung, wo Licht und Dunkel zusammenfliesst. Licht und Finsterniss werden als selbständige concrete Materien gedacht, welche aus den unendlichen Räumen über dem Himmelsgewölbe auf geheimnissvollem Wege über die Erde zu kommen scheinen. Gen. c. 1. Ijj. 38, 19. 20. Wie der Regen sich aus dem oberen Himmelsocean einen Weg durch das feste Himmelsgewölbe in die Wolken spaltet (Ijj. 38, 25.), so von dort das Licht in die Sonne (ebd. v. 24.) Auch Gen. 1, 3—5. ist das Licht unabhängig gedacht von Sonne und Mond, die erst am vierten Tage geschaffen werden v. 14—19 [2]). Die Verfinsterung des Himmels aber leitete man nach mythologischer Ansicht von der Umstrickung der Sonne durch einen Drachen ab, denn Jjj. 3, 8. ist von Tagesverwünschern die Rede, welche sogar den Drachen, das Krokodill (Livjathan) aufzuregen Kühnheit und Geschicklichkeit haben. Zur Erklärung dient die indische Sage von Rahû, wonach die Finsterniss der Sonne und des Mondes von einem Drachen kommt, der sie umstrickt hat, welchen Zauberer also aufregen und wieder bannen und vertreiben können [3]). Auch Ijj. C. 26., 11—13. liegt dieser Mythus zum Grunde. Durch seinen Hauch (den Wind, den er sendet) vertreibt Gott die tobenden Ungeheuer, und der noch eben finstere Himmel strahlt wieder ruhig heiter. Dies wird so dargestellt, als ob die Sonne von der Umstrickung eines Drachen frei werde.

1) נֶשֶׁף steht nie von der Morgendämmerung, wie wieder Arnheim zu Ijj. 7, 4. wollte, sondern immer von der Abenddämmerung. Es ist die Tageszeit, wo ein kühler Wind weht. Gen. 3, 8. נשף=נשם, נפש, נשב, אנף. S. Hupfeld in der Zeitschr. für Kunde des Morgenl. III. 3. S. 402.

2) Seltsame Hypothesen darüber, wie man sich das Licht Gen. a. a. O. zu denken habe, bringen gläubige Geologen vor. S. von Bohlen zur Gen. S. 9. Tiele ebd. S. 25.

3) v. Bohlen: Altes Indien II. S. 290 f. Anm. 1295.

Die Sterne wurden als feste Körper gedacht, die an dem, wie ein Zelt, ausgespannten ehernen Himmel (Jes. 40, 22. Ps. 104, 12.) haften Jes. 34, 4. vgl. Horat. Epod. 17, 5. und daher im Feuer des Weltgerichtes einst schmelzen, Jes. a. a. O. vgl. 2. Petr. 3, 12., oder herabfallen wie welke Blätter Jes, a. a. O. Mt. 24, 29. Apoc. 6, 13. Diese glänzenden Körper der Sterne werden belebt, als ζῶα, gedacht Ijj. 25, 5., von höhern Geistern, Engeln, Gottessöhnen (בני אלהים oder ב' אלים) bewohnt, Ijj. 38, 7. vgl. 1, 6., und der Grund dazu lag in der Bewegung der Gestirne. Zusammengefasst werden sie durch den Ausdruck „Himmelsheer" (צְבָא הַשָּׁמַיִם) Jer. 33, 26. Jes. 40, 26., ein Ausdruck, der zuweilen Sonne und Mond ausdrücklich mit einschliesst, Dt. 4, 19., doch werden diese an andern noch besonders namhaft gemacht. Dt. 17, 3. Jer. 8, 2. Sie galten als Jahves Heer, mit dem er streitet, Richt. 5, 20. Jes. 40, 26., als seine Diener 1 Kön. 14, 19. 2 Chr. 18, 18. Ps. 148, 4. Gott, als Gebieter dieser Himmelsheere, heisst daher יְהוָה צְבָאוֹת, ein Name, der ihn aber auch als Herr der Erde darstellt, denn צבא steht auch Gen. 2, 1. in Beziehung auf die Erde, von der ganzen lebenden und todten Schöpfung (wie מְלֹא), wie צבאם auch Jes. 34, 28. auf ein Nomen bezogen wird, mit dem es gewöhnlich nicht verbunden ist. Wegen der Seltenheit dieses Sprachgebrauchs wird der Ausdruck Gen. a. a. O., daher auch Neh. 9, 6. aufgelöst und correcter gemacht, indem dort steht: „der Himmel und ihr Heer, die Erde und was auf derselben." Seit der chaldäischen Zeit galten die Sterne oder Sternengeister als Götter der Heiden 2 Kön. 23, 5., sie waren nun die שָׂרִים der Reiche Ez. 28, 2. Dan. 10, 13. vgl. Jer. 46, 25. Jes. 34, 4., und diese himmlischen Mächte (מְרֹמוֹת Ijj. 25, 2.) galten als das צְבָא מָרוֹם das „Heer die Höhe" Jes. 24, 21. — „Sterne des Himmels" ist ein bekanntes Bild für eine grosse Menge (Gen. 15, 5. 26, 4. Nah. 3, 16. 9, 23.

Dt. 1, 10. 10, 22. 28, 62. [1]) Die Ewigkeit durch Vergleichung mit den unverändert leuchtenden, in ihrer Bahn ewig wiederkehrenden Gestirnen zu beschreiben, ist, obwohl natürlich, doch sehr selten, und kommt im A. T. nur Ps. 72, 5. 7. 17. vor und 89, 38. aus Nachahmung jenes Psalmes [2]). Die Geschichte wird lehren, dass die Israeliten, wie dies bei einem Volke, das aus chaldäischen Ursitzen ausgewandert ist, auch nicht anders erwartet werden kann, frühzeitig mit sabäischen Vorstellungen bekannt waren, namentlich aber seit der assyrischen Periode diesem Culte anhingen. Im Südosten Palästinas, in der Nähe Arabiens scheinen sie aber zu aller Zeit mit der Sternenkunde vertrauter gewesen zu sein; denn in Arabien war der Sternencultus zu Hause. Daher fürchtet der Dichter des Ijjob [3]), der im Südosten Palästina's, in der Nähe des wüsten Arabien's schrieb, zu ihm verleitet zu werden 31, 26 f. Seine Speculationen über die höhere Geister- und Sternenwelt weisen nach dem östlichen Asien, mit welchem jene Gegenden frühzeitig in Verbindung waren [4]). Ijjob und ʿAmos, welcher letztere südwärts von Jerusalem gebürtig war, haben grade am frühesten und fast (vgl. 2 Kön. 23, 5.) allein unter den alttestamentlichen Schriftstellern einige Sternnamen Ijj. 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8. und den Thierkreis מַזָּרוֹת Ijj. 38, 32. (worüber im Verfolge). Das Sternbild עָשׁ, nur Ijj. 9, 9., ist wahrscheinlich der in's Hebräische übergegangene, aus Nâsch verstümmelte, arabische Name des grossen Bären. Identisch damit עַיִשׁ 38, 32., als femin.: das Bärengestirn,

1) Wie sonst: Staub der Erde: Gen. 15, 16. 28, 14., Sand am Meere 22, 17. 32, 13. Jer. 33, 22. Die Vergleichung einer Vielheit mit den Haaren des Hauptes nur Ps. 40, 13. 69, 5. Eine grosse Volkszahl wird auch mit dem Kraut des Feldes verglichen: Ijj. 5, 25. Daraus wiederholt Ps. 72, 16.

2) Vgl. Anquetil Zend. Av. T. I. p. CLXXVI. f.

3) D. h. des eigentlichen Gedichtes.

4) Stickel z. Ijjob S. 270 f.

die Bärin, und die drei Schwanzsterne im grossen Bären heissen daselbst die Jungen (בָּנִים) der Bärin. Hebräischer Name des Sternbildes Orion ist כְּסִיל Ijj. 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8., d. h. eigentl. der Thor. Die Vorstellung von einem an dem Himmelsgewölbe daherschreitenden Riesen, welche wir bei den Griechen, Arabern, Persern mit der Anschauung dieses Gestirnes verbunden finden, scheint auch bei den südlichen Israeliten, in der Nachbarschaft der Idumäer, verbreitet gewesen zu sein. Ihnen aber ist jener Riese ein Thor, d. h. nach hebräischem Begriff zugleich ein Gottloser und die Versetzung desselben an den Himmel betrachten sie nicht als eine Auszeichnung, sondern als Strafe, vgl. Ijj. 38, 31., wo anstatt des Gürtels des griechischen Helden Orion von Fesseln die Rede ist, welche die einzelnen Sterne bedeuten, mit denen der Riese am Himmel befestigt ist. Unter diesem Thoren oder Gottlosen ist aber wahrscheinlich Nimrod verstanden, welcher nach Joseph. Arch. 1, 4. §. 2. in der hebräischen Sagengeschichte (nach der Etymologie des Namens) als ein Aufrührer gegen Gott, der die Menschen zum Abfalle von Gott verführte und aus Uebermuth gegen Gott den Thurm zu Babel erbauen liess, erscheint. Das Wort כִּימָה Ijj. 9, 9. 38, 11. Am. 5, 8., eigtl. das Häuflein und der Etymologie nach entsprechend dem griechischen πλειάς, bedeutet wohl das unter den Benennungen Plejade, Siebengestirn, Gluckhenne bekannte Sternhäuflein am Rücken des Stieres. Die südlichen Sternbilder, die sich dem Bewohner der nördlichen Hemisphäre niemals über den Horizont erheben und daher als verborgene Gemächer erscheinen, heissen Ijj. 9, 9. „des Südens Kammern“ (חַדְרֵי תֵמָן) d. i. der fernste Süden. Daher heisst es Ijj. 23, 9: Er (Gott) umhüllt Süden.

Im Reiche der Naturerscheinungen galt der Himmel als der anordnende und gebende, die Erde als der empfangende Theil, denn Ijj. 38, 33. lautet es:

Kennst du die Satzungen des Himmels?
Oder bestimmst du seine Herrschaft über die Erde.

Die Satzungen des Himmels (חֻקּוֹת הַשָּׁמַיִם) sind aber die Gesetze, nach denen sich der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, der Witterung u. s. f. bestimmt. Darum heisst es auch Gen. 1, 14. von den grossen und kleinen Lichtern; „sie dienen zu Zeichen (d. h. Merkmalen) sowohl für gesetzte Zeiten (מוֹעֲדִים) als für Tage und Jahre", und unter den gesetzten oder bestimmten Zeiten (*καιροι*) sind gemeint die bestimmten Zeitabschnitte, welche durch den Lauf der Himmelskörper bedingt sind, wie es denn Ps. 104, 19. vgl. 8, 22. heisst:

Er hat gemacht den Mond für gesetzte Zeiten,
Die Sonne weiss ihren Untergang.

Man hat also an Wochen, Monate, Jahreszeiten zu denken, „welche durch die Phasen des Mondes, den synodischen Umlauf desselben und den verschiedenen Stand des gestirnten Himmels zu verschiedenen Zeiten des Jahres bestimmt werden" [1]). Auch den Wolken- und Lufterscheinungen (שֶׂכְוִי), die im weiteren Sinne zur צבא השמים gehören und in denen der Mensch die Zukunft vorangedeutet zu sehn glaubt, legt er ein Vorherwissen in Beziehung auf diese Dinge zu, daher diese ihre astrologische Bedeutung Ijj. 38, 36. ihre Weisheit und Einsicht heisst, und der Dichter fragt dort: wer den Wolkengebilden und Meteoren diesen prophetischen Blick verliehen, diesen weissagenden Sinn gegeben habe?

„Wer legte
In die Wolkenschichten Weisheit?
Oder
Wer gab der Lufterscheinung Einsicht?

Aus diesen Spuren ist ersichtlich, dass man die Himmelskörper schon früh zu diesen Zwecken beobachtete und dass man in der griechischen Zeit, namentlich in

1) Tuch zur Genesis S. 25.

Aegypten tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Weltgebäudes, der Chronologie, Astronomie, Zoologie, Botanik, Pharmacie gewann, eine Kenntniss, die auch dem Landmann, dem Viehzüchter und Landbauer zu Gute kommen musste, zeigt uns der alexandrinische Verfasser des B. d. Weish. 7, 17—21. Wenn ferner Philo unter den Naturereignissen, welche dem Feldbau schadeten, als Regen, Hagel, Schnee, auch die Gewalt der Stürme mit aufzählt, (ed. Mang. I. pag. 19.) so bemerkt er doch auch (pag. 13.): durch die Sterne könne der Mensch fast alle Naturerscheinungen voraussehn und unter ihnen auch die *βίας πνευμάτων*. Dass auch die Israeliten, seitdem ihnen durch Araber und Assyrer [1]) der Zodiakus mit den sechs solarischen und sechs lunarischen Häusern der Planeten desselben zukam [2]), dem Thierkreise jene prophetische Kraft zugeeignet haben, geht aus dem Worte מַזָּרוֹת (von מסר Sternbild, auch auf Cilic. Münze [3]), die ältere Form Ijj. 38, 32. für מזלות 2 Kön. 23, 5.) selbst hervor, denn das Wort bedeutet eigentlich Warnungen. Weit entfernt waren aber die Israeliten, an diese Zeichen des Himmels (אתות Gen. 1, 14. oder אֹתוֹת שָׁמַיִם Jer. 10, 2.) die Idee

1) Der Sonnenzeiger (מַעֲלוֹת) kam den Israeliten durch die Assyrer zu Jes. 38, 8. Ein solcher hatte vom Achas den Namen. Dieser, überhaupt ein Freund des Ausländischen, 2 Kön. 16, 10 f., konnte diese Einrichtung in dem durch häufige Kriege veranlassten Verkehr mit den Assyrern und deren Hülfsvölkern, den Chaldäern, welchen letzteren Herodot 2, 109 die Erfindung des Sonnenzeigers und der Eintheilung des Tages in zwölf Stunden zuschreibt, kennen gelernt haben. Die Sonnenzeiger der Alten waren von bedeutender Grösse, meist Obelisken. Die Grade bei Jes. a. a. O. vgl. 2 Kön. 20, 9 f. können Stunden gewesen sein. So bestand der Sonnenzeiger vermuthlich aus dem vertikalen Schattenstift (*γνώμον*), welcher zwölf concentrische Kreise (*πόλος*) umgaben. Her. a. a. O. Ideler Handbuch der mathem. Chron. I. 484. 233 f.

2) Movers Phöniz. I. 164.

3) Gesenius Thesaur. u. s. w.

des Fatums zu knüpfen [1]) und sich etwa das Heroscop (צְפִית Jes. 21, 5.) darin stellen zu lassen, eine Vorstellung, welche ihrer religiösen Grundidee völlig entgegen gewesen wäre. Fern davon heisst es vielmehr Jer. 5, 24.: Gott selbst sei mit jedem Augenblicke und in jedem Jahre durch die feste Einhaltung der einst von ihm beschworenen Naturordnung (Gen. 8, 20—22.) der Wohlthäter der Menschen geworden. In späterer Zeit, als der chaldäische Sternendienst Einfluss gewann und die Schicksalsgöttin der Babylonier (Jes. 65, 11.) verehrt wurde, ja wohl schon seitdem in assyrischer Zeit die Israeliten „Sonne, Mond und das ganze Heer des Himmels" anbeteten, fielen zwar Viele zu solchem Aberglauben ab, daher Jer. 10, 2. solche Satzungen der Heiden (חֻקּוֹת הָעַמִּים) und Jes. 47, 13. die Himmelstheiler verspottet werden, „die die Sterne beschauen, nach den Neumonden dir melden, woher es über dich komme", allein dem Hebraismus selbst war dieser Aberglaube fremd.

Die Erde wird nach dem alten Mythus Gen. c. 2, 4. 3, 24. eingetheilt a) in Eden (עֵדֶן) [2]) d. h. Lust, Behagen; b) in den Garten (גַּן) in ʿEden, den Ursitz der Menschen; und c) in das Land נוֹד, Flucht, Verbannung Ps. 56, 9. in welchem die aus ʿEdens Garten vertriebenen Menschen herumirren. Im Garten Gottes ist nach c. 2, 10—15, wie zu seiner Bewässerung, ein Strom (נָהָר), der von ʿEden ausgeht, den Garten bewässert und sodann sich in vier Weltströme theilt, welche mythisch als Arme des Einen ʿedenischen Flusses betrachtet werden und die von Adams Nachkommen bewohnten Länder durchströmen (vgl. das Bild Ez. 31, 4. 37, 1—12.). Die beiden ersten Hauptströme

1) Fälschlich trug v. Bohlen diese Vorstellung in Gen. 1, 14. hinein.

2) עֵדֶן ein ächtsemitisches Wort: Meier z. Jo. S. 89. v. Bohlen Genes. S. 26.

sind: Phischon (d. i. der strömende) und Gichon (d. i. der hervorbrechende), von denen der erstere das Land Chavila (sonst immer das Land der arabischen Chaulotäer am persischen Meerbusen, hier wohl f. Arabien oder Südland überhaupt), von denen der zweite das Land Kusch, d. i. die dunkelfarbigen Bewohner des Südens überhaupt (wie Αἰθίωπες der Klassiker) durchzieht. Der dritte und vierte Strom sind der Tigris (חדקל) [1] und Euphrath (פרת) [2]. Der Ursprung jener vier Ströme aus einem grossen Hauptstrome ist durchaus mythisch. So fliessen auch bei den Indern vier Hauptströme in alle Weltgegenden vom heiligen Meru aus, und dieselbe Vorstellung findet sich im Zendavesta, wo nicht allein alle Berge der Welt aus dem Urberge Albordsch hervorgehn, sondern auch die Rede ist von einem Urflusse, welcher von Ormuzd Throne aus sich in zwei Hauptströme theilt, welche die Erde durchströmen und zugleich in das allgemeine Weltmeer ausgehen. Eben so wenig wie man nun jenen Urberg und jenes Urwasser im Zendavesta in der Wirklichkeit nachzusuchen hat, darf man darin das mythische Gemälde der Genesis von dem Urstrome und den vier Hauptströmen in der Wirklichkeit nachweisen wollen, mögen in dem Sinne des Mythus auch unter Phischon und Gichon noch bekannte Ströme (etwa der Nil) gemeint sein. Doch

1) Ueber חדקל Pfeil's. Stern und Benfey Monatsn. der Hebr. S. 202 f.

2) פְּרָת d. i. ar. فُرَاتٌ von فرت Süss Wasser, kommt so schlechthin ohne den Vorsatz נְהַר für den Euphrath nur Gen. 2, 14. und Jer. 51, 63. aus besonderen Gründen vor; dagegen wird er häufig blos הַנָּהָר oder נָהָר genannt. Ueber Jer. 13, 5. s. Ewald daselbst. Der griech. Name Εὐφράτης ist bekanntlich entstanden, weil man ein Aleph prost. vorsetzte, so dass אֶפְּרָת entstand, woraus das Εὐ.

erscheinen die Namen durch ihre Assonanz als gemodelt und sind zu den bekannten Strömen Euphrath und Tigris nur hinzugesetzt, um die vier Ströme der Welt nach Analogie des verwandten oberasiatischen Sagenkreises zu gewinnen. Nur so viel ersieht man, dass der Erzähler (der Jahvist) zwei asiatische Ströme gemeint hat, die vom Hochlande ihren Lauf nach Süden nehmen. Eine dunkle Erinnerung bedeutender Ströme jenseits des bekannten Flussgebietes durchschimmert das Ganze. — Gewiss ist das ʿEden der Genesis keine der bekannten Gegenden dieses Namens. Es ist überhaupt ein „Land der Wonne." Dies wollten selbst schon die Masorethen andeuten, da sie עֶדֵן, nicht עֵדֶן, wie sonst immer geschrieben ist, punctirt haben. Am wahrscheinlichsten ist aber, dass man sich den Ursitz der Menschheit im hohen Norden, im Hochlande, auf den armenischen und iberischen Gebirgen dachte, also da, woher die Hebräer ausgewandert sind. In den armenischen Gebirgen entspringen wirklich der Euphrath und Tigris. Gesetzt nun unter den beiden anderen Strömen wären Indus und Nil zu verstehen, so lässt sich für diese Oertlichkeit auch bei ihnen ein Grund angeben. Leicht konnte es Vorstellung werden, dass dort auch der Indus entspringe, weil er wirklich seine Richtung dahin nimmt. Auch finden wir die Ansicht, dass der Nil, dessen Quellen im Alterthum unbekannt waren, mit einem indischen Flusse zusammenhange [1]). Dort in jenen Gegenden finden wir auch die Menschen zuerst wieder nach der Fluth, auf dem Ararat, und von dort verbreiten sie sich über die Erde. Diese Gegenden machen den höchsten Gipfel von Nordasien aus, so dass es an sich natürlich ist, dort die Flüsse entspringen zu lassen. Dort, im äussersten Norden, dachten

1) Arrian exp. Al. M. VI., 1 §. 3. Pausanias Corinthiaca c. 5.

sich auch die Hebräer seit der chaldäischen Zeit den Götterberg Jes. 14, 13., wohin Ez. 28, 14. mit dem Götterberge auch ʿEden, Garten Gottes und Kerubim versetzt, daher der Norden als eine heilige Himmelsgegend, als eine unantastbare Ferne galt. Ps. 48, 3. Ez. 1, 4. Dort ist auch das Paradies des Zendavesta Eerienè Veedjô d. h. der schöne Landstrich Erivan in Armenien, gelegen in Heden oder Hedenesch [1]). Endlich vergleiche man die Vorstellung der ältesten Griechen, dass die Gegend am nördlichen Ocean, bei den Hyperboräern, der Geburtsort der Götter und Menschen sei. Da ist die Götterinsel, da das heilige Land, u. s. f. [2]). So sehen wir denn, dass die Sage nicht nur das Menschengeschlecht von Einem Punkte aus sich über die ganze Erde verbreiten lässt, sondern auch den Norden als Ursitz der Menschheit angiebt, was auch für den grossen hebräischen Völkerzug zunächst wichtig ist, mag sich auch, abgesehen von der Sage, die bestimmte Heimath des Menschengeschlechtes überhaupt schwerlich nachweisen lassen.

Den Erdkörper theilte man nun aber (wie dies in der Vorgeschichte der Hebräer genauer nachzuweisen und zu erklären ist) in drei Erdgürtel ein und dachte sie sich von den Nachkommen des Japhet, Cham und Sem bewohnt. Japhet bewohnte den nordöstlich und westlich gelegenen Erdgürtel, von den Inseln des Mittelmeers (אִיֵּי הַיָּם) im Westen an bis zum nördlichsten Asien jenseits des Taurus hin (Gen. 10, 2—5); Cham bewohnte den von Sem südlich gelegenen Erdgürtel; Sem endlich das mittlere und nördliche Mesopotamien bis nach Armenien und Iberien hinauf. Nach späterer Vorstellung bildete dann das Land Kenáan (Juda) den Mittelpunkt, den Nabel der Erde (טַבּוּר הָאָרֶץ) Ez. 38, 12.,

1) Zendavesta n. Kleuker II. 299. 53.
2) Voss zu Virg. Landbau S. 343 f. 625.

als die höchste Anhöhe und als das wichtigste Land, wie auch der Nabel (שֹׁר) am menschlichen Leibe für den wichtigsten Theil desselben gilt und für Leib selbst steht. Spr. 3, 8. [1]) Genauer gilt dann Jerusalem als Mittelpunkt der Erde (Ez. 5, 5.), wie denn das Alterthum sich überhaupt seinen Wohnort als Mittelpunkt der gerundeten Erdscheibe vorstellte, die der Horizont begrenzte. Man vergleiche die Vorstellungen von China als dem Reich der Mitte, vom Meru, Albordsch, Mekka, Olymp und Delphi (Cic. de. n. D. 2, 56.) und Medien heisst eben: die Mitte (madya), denn es sollte nach der Meder Meinung (Polyb. 5, 44.) *περὶ μέσαν τὴν Ἀσίαν* liegen.

1) Auf den Ausdruck טַבּוּר kommen wir im folgenden Abschnitt zurück.

II. Das Land Kenáan, seine natürliche Beschaffenheit, Producte und Benutzung.

Das Land, in welchem das Volk der Israeliten den bedeutendsten Zeitraum seiner Geschichte durchlebte, gewann seinen gebräuchlichsten Namen: Palästina (*Παλαιστίνη* näml. *Συρία*) aus der griechischen Aussprache von פְּלֶשֶׁת, dem Gebiete der Philister, welche nur einen kleinen Theil des Landes bewohnten. Doch ward, nach Philo's Angabe [1]), der Name von syrischen Völkern für das ganze Land Kenáan gebraucht, bei den Griechen bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung und zu Josephus Zeit, der selbst aber mit dem Namen immer nur das Land der Philister zu bezeichnen scheint, begriffen die Römer, wie die Münzen des Vespasian und Titus es bezeugen, das ganze Land unter jenem Namen. Der ältere Name für dieses Land ist Kenáan [2]), also Niederung, Terrassenland, nicht im Gegensatze zu Aram, denn die Kenáaniter waren längst im Lande, als die Aramäer, welche ihrem Lande den Namen gaben, einwanderten, sondern im Gegensatze zu den Gegenden, welche von den kenáanitischen Höhenbewohnern, den Emoritern, bewohnt waren. Das Ostjordanland bleibt aus diesem Namen immer ausgeschlossen [3]) und von

1) S. die Stelle bei Reland: Palästina S. 38.

2) כְּנַעַן von כְּנִעְנָה 1 Kön. 22, 4., wie שְׁמַגַּן Gen. 4, 13. von שְׁמַעְנָה.

3) Auch Ex. 16, 35., obgleich der Verf. allerdings nicht der Meinung ist, dass das Manna den Israeliten über den Jordan folgte.

einem Kenáan im weiteren und engeren Sinne kann nicht die Rede sein. Wie nun dieses Land, welches doch im Ganzen als eine Uferabdachung gegen das Mittelmeer zu, namentlich auch im Süden [1]), sehr gebirgig war [2]), voll Spalten und Felsenklüfte [3]), Kenáan heissen konnte, erklärt sich nur daraus, dass jene Völker, welche zuerst an dem phönizischen Küstenstriche (der recht eigentlich Kenáan heisst) sich ansiedelten, zu Mose's und Josua's Zeit fast über ganz Palästina verbreitet waren. Als aber die Kenáaniter durch die Israeliten wieder auf den phönizischen Küstenstrich eingeschränkt waren, da wurde das eigentliche Phönizien wieder vorzugsweise Kenáan genannt, Hos. 12, 8. Ssephanj. 1, 11. (wenigstens zum grössesten Theil), Jes. 23, 11. Obadj. 20., daher denn auch der phönizische Kaufmann durch

1) v. Raumer Palästina, Vorr. S. IX.

2) Deut. 11, 11. Richt. 11, 11. Hohl. 2, 8.

3) Jes. 7, 19. 2, 21. Jer. 16, 16. „Berge Israels" oder „Berge Gottes" steht wegen dieser gebirgigen Beschaffenheit des Landes als Bezeichnung des ganzen Landes Israel, Ez. 6, 2 f. 19, 9. 33, 28. 34, 14. 36, 1 f., vgl. Nah. 2, 2. Ps. 121; 1., oder genauer Juda's Jes. 14, 25. 65, 9. Zekh. 14, 5. Ez. 38. 21., vgl. mit Ez. 39. 2. 4. Daher „auf den Höhen des Landes fahren", Deut. 32, 13. Jes. 58, 14., Bild ist für: „mächtig gebieten, nach Willkür schalten;" „Berge überschreiten" heisst Schwierigkeiten überwinden. Auch erklärt sich aus dieser Beschaffenheit des Landes, dass Felsen so häufig dichterisches Bild für Schutz sind, weil man auf sie floh, um dem nachsetzenden Feinde zu entrinnen. Ps. 18, 2. 34. 30, 8. 31, 3. 42, 10. Jes. 31, 9. Vgl. שִׂגֵּב Ps. 20, 2. רוֹמֵם Ps. 18, 50. Als die höchste Anhöhe heisst das Land auch nach dem schon erklärten Ausdruck „Nabel der Erde" (טַבּוּר הָאָרֶץ) Ez. 38, 12. Auch die höchste Anhöhe unter den Bergen, welche Sikhem umgeben, heisst (Richt. 9, 37.) „Nabel des Landes" (טַבּוּר הָאָרֶץ) nach LXX. und Vulg. Eben daher, weil er die Nachbarberge an Höhe weit übertrifft und, weil er so mächtig und hoch ist (nach Russegger 1755 Pariser Fuss über dem Meere), daher der Feind aus Norden Jer. 46, 18, mit ihm verglichen wird, hat der Berg Thabor im Westen des Landes (Ps. 89, 13.) seinen Namen, nämlich von תבר separatus fuit, Ἀρταβοριον.

כְּנַעֲנִי bezeichnet wird. Ijj. 40, 30. Jes. 23, 8. Spr. 31, 24; כִּנְעָה Jer. 10, 17. ist Kramwaare, Habe, weil כנעני schon Krämer; Chaldäa heisst Ez. 16, 29. schon ארץ כנען Krämerland, wie Babel 17, 4: עיר רֹכְלִים Krämerstadt. Das kenáanitische Weib Mt. 15, 22. bei Mc. 7, 26. heisst eine Syro-Phönizierin (vgl. LXX. Jos. 5, 1.) und die Abkömmlinge in den karthagischen Gegenden nannten sich noch zu Augustin's Zeiten Kenáaniten. Bei Zekh. 14, 21. steht aber כנעני für Unreiner überhaupt. (vgl. Ez. 44, 9. Ap. 21, 27.) Der Name Kenáan wird sogar auf Philistäa bei Zekh. 2, 5. eingeschränkt, eine passende Bezeichnung, da Philistäa nur die Fortsetzung Phöniziens nach Süden hin bildet; wie denn auch Jer. 47, 4. beide Völker mit einander verbunden werden und Num. 13, 29. der Name „Kenáaniten" auch die Philister mitumfasst. Mit dem Namen „Kenáan" wechselt Einmal, Am. 2, 10., der Ausdruck „Land des Emoriters" ab, aber nur dichterisch, da Emoriter eigentlich nur Bezeichnung des kenáanitischen Gebirgsbewohners ist. „Land der Hebräer" (Gen. 40, 15.) sagt man nach ungenauem Sprachgebrauche, da ausser den Israeliten noch viele andere Völker, z. B. ʿAmmoniter, Moabiter zu den Hebräern gehörten. Als Israel das Land in Besitz genommen, konnte es aber auch „Land Israels" genannt werden (Richt. 19, 29. 1 Sam. 13, 19. 2 Kön. 6, 23. Ez. 27, 17. Mt. 2, 6.), später aber, als das südliche Reich in Besitz fast des ganzen Landes war, auch „Land Juda's" ein Name, den auch Tacitus und Josephus [1]) gebrauchen und auf welchen wir im Verfolge der Geschichte zurückkommen. Römische Schriftsteller [2]) sprechen oft von ganz Palästina auch unter dem Namen Idumäa, da der Idumäer Herodes der Grosse König über die Juden mit Einschluss von Idumäa ward. Dass endlich bei Späteren Syrien auch häufig Judäa mit begreift, ist bekannt. Um aber das Verhältniss Jahve's

1) Arch. I. 6, 2.
2) Reland a. a. O. S. 48. 49.

zu dem Volke zu bezeichnen, heisst es später: „Erbe" (נַחֲלָה) Jer. 12, 4. „Erbe des Volkes von Jahve", vgl. v. 15., wo נחלתו parallel mit ארצו, auch heisst es Jer. 3, 19: „ein köstliches Land, ein Schmuckerbe unter den Schaaren von Heiden." Jahve nennt es sein „Haus" Jer. 10, 7., vgl. Ez. 8, 12. 9, 9. mit Hos. 9, 15. Lev. 25, 23., es ist das „Land Jahve's" Hos. 9, 3. Ps. 95, 2. vgl. Lev. 25, 23., auch „heiliges Land" (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ) Zekh. 2, 16. vgl. B. d. Weish. 12, 3. 2 Macc. 1, 7. Der Name bei Neueren: „das gelobte oder verheissene Land" beruht aber auf Hebr. 11, 9.

Kenáan liegt zwischen dem 31. und 32½. Grade nördlicher Breite und dem 52 und 55° der Länge. Die grösseste Ausbreitung des Landes von Norden nach Süden beträgt etwa 31 Meilen; so hatte das Land also einen Flächeninhalt von 341 □Meilen (Ostpreussen 712 □M.) oder 465, wenn das ostjordanische Gebiet, soweit es später die drittehalb Stämme in Besitz nahmen, hinzugerechnet wird. Die Aussprüche daher, welche von einem geräumigen Lande reden (Ex. 3, 8. Neh. 9, 35.), werden aus dem Verhältnisse des Gebietes zu den kleineren Staaten betrachtet werden müssen. Nach der geographischen Bestimmung Gen. 10, 19. bildete das Land der alten Kenáaniten ein Dreieck, dessen Spitze Ssidon, dessen Grundlinie von Gazza über Gerar bis zur Südspitze des todten Meeres reichte, so dass auch das philistäische Land mit von diesem Dreieck umfasst ward. Die Grenzen des zu erobernden Landes Kenáan werden Num. 34, 1. ff., als Vorschrift, wonach sich die Israeliten bei Eroberung desselben richten sollen, bestimmt. Als Westgrenze wird das Mittelmeer angegeben, als Nordgrenze der Libanon, als Ostgrenze der Jordan und die Südgrenze geht nach v. 3—5. bis zum Ende des Salzmeers, bis zum Bache Aegyptens (נַחַל מִצְרַיִם) d. i. der Bach Rhinokorura, der heutzutage den Namen Wadi-el-Arisch (kopt. auradsch, Grenze)

führt. Die Grenzen des eroberten Landes, nach allen Richtungen (Gen. 28, 14), wie sie Josua 1, 3. angegeben und von der Natur gleichsam gesteckt waren, sind im Westen: das mittelländische Meer (הַיָּם Jos. 15, 47. 10, 19.), הַיָּם הַגָּדוֹל „das grosse Meer“ Num. 24, 6. 7. Ez. 47, 15, הַיָּם הָאַחֲרוֹן „das hintere“ d. i. das Westmeer, Dt. 11, 24. 34, 2. vgl. Zekh. 14, 8.) mit seinem nur wenige Stunden breiten Küstenstriche, genannt חֶבֶל הַיָּם Sseph. 2, 6. חוֹף הַיָּם Ez. 25, 16., כָּתֵף „Schulter“ Jes. 11, 14. d. i. Landstrich, vgl. Jos. 15, 8. wie שְׁכֶם Gen. 48, 22.; die nordsyrische Küste aber heisst Obadj. 20: חֵל (=חֵיל). So war das Land also ein Küstenland, אִי, wie es Jes. 20, 6., auch Phönizien und Philistäa mitumfassend, genannt wird und daher trocknet Am. 7, 4. auch das Meer (תְּהוֹם) aus, weil das heilige Land daran grenzt. Durch das Vorgebirge des Karmel ist diese Küste in 2 Theile geschieden, in den nördlichen, phönizischen Antheil, und in den südlichen, philistäischen. Den Norden, besonders bergig, daher „Berg Samariens“ Jer 31, 5. zur Bezeichnung des gebirgigen (1 Kön. 20, 23.) nördlichen Reiches überhaupt, begrenzt das Schneegebirge, der Libanon (d. i. Alpes = Albi montes)[1], der

1) Tacit. hist. 5, 6.: ipsa aestas eorum (jugorum Libani) est hiems. Man holte den ganzen Sommer Schnee vom Libanon herab, um die Getränke zu kühlen, daher Spr. 25, 13. צִנַּת שֶׁלֶג „Schneeabkühlung“ vgl. Rosenmüller Alterthumsk. I. 2. S. 239. Rauwolf Reisebeschreib. S 282. Der Gipfel des Libanon, dessen majestätischer Anblick alle Reisenden entzückt, daher Sulamith im Hohenl. 5, 15. von ihrem Geliebten rühmt:

„Sein Anblick
Wie der Libanon,
Ragend wie die Cedern!“

heisst Jes. 29, 17. Wald (יַעַר), auch ירכתי לבנון „des Libanon Fernseiten“ (Hitzig, Begriff der Kritik S. 50 f.), bei Zekh. 11, 2. „der steile Wald“, der schwer zu ersteigen ist, weil er auf dem höchsten Gipfel des Libanon steht. Er heisst bei Jes. a. a. O. יַעַר כַּרְמִלּוֹ „sein (des Libanon) Gartenwald“ d. i. sein fruchtba-

sich von der Quelle des Jordan bis gen Dammasq erstreckt. Er heisst recht eigentlich הָהָר Hagg. 1, 8. Ez. 17, 23. und ist, da er als einheimischer Berg betrachtet wird, oft auch in volklicher Beziehung Bild des ganzen israelitischen Gebietes, der ganzen Herrlichkeit Kenáans. Jes. 37, 24. Zekh. 11, 1. Hab. 2, 17. Jer. 22, 23. Ez. 17, 3. 21, 2. („Wald des Feldes") vgl. Jes. 29, 17. Der Libanon zerfällt in eine westliche und eine östliche Kette, beide aber sind Hohl. 4, 8. unter Libanon begriffen. Der eigentliche Libanon oder die westliche Kette läuft längs dem mittelländischen Meere hin, die östliche höhere, bei den Griechen und Römern Antilibanon, wo die Scene des Stückes Hohesl. 4, 8. 9. ist, heisst nach Süden zu Chermon (חֶרְמוֹן) Dt. 3, 9. Ps. 29, 6. 89, 13. Hohl. a. a. O., auch Baal-Chermon Richt. 3, 3. 1 Chr. 5, 23. und, weil er nicht eine einzelne Bergspitze, sondern eine Bergkette, so erklärt sich daraus der Pluralis חֶרְמֹנִים Ps. 42, 7. Die Kenáaniten nannten nach Dt. 3, 9. den Chermon: שִׂרְיוֹן, vgl. Ps. 29, 6. und die Emo-

rer Wald. Die Höhe des Libanon war nämlich reich an Cypressen Jes. 37, 24. Zekh. 11, 2. Ez. 27, 5., Platanen (עַרְמֹנִים) Ez. 31, 8. und Cedern Jes. 2, 13. Die Cedern und Cypressen des Libanon waren den Landesgottheiten gewidmet, daher wurden Libanon und Antilibanon bei den Phöniziern verehrt und sie sprachen auch bei den Hebräern sammt den Cedern eine gewisse Heiligkeit an. Daher heisst Hab. 2, 17. das frevelhafte Beginnen sie abzuhauen: „ein Frevel am Libanon" und daraus erklären sich auch Jes. 14, 8. 37, 24. Seiner Cedern und duftreichen Blumen und Kräuter wegen wird dem Libanon ein Duft zugeschrieben. Hos. 14, 7. Hohl. 4, 11. Die niederen „fruchtbaren" Gegenden dieses Gebirges heissen Ps. 132, 6.: „das Gefilde des Waldes." Tiefer unten ist nämlich das Gebirge, an seinem Fusse auch namentlich, mit Reben bewachsen, Hos. 14, 8., und wird deshalb Jes. 33, 9. genannt, weil auch diese der Zerstörungswuth ausgesetzt sind. Vgl. 32, 10. 16, 8. 9. Ueberhaupt werden die Thäler des Libanon als höchst fruchtbar geschildert Hos. 14, 7. Ps. 72, 16., und man gewann darin vormals Kupfer und Eisen Dt 8, 9. Doch ist das Gebirge auch voll Höhlen und Schluchten, worin Löwen und Parder hausten. Hohl. 4, 5.

riter שְׂנִיר, vgl. Hohl. 4, 8., im Deut. 4, 48. auch שִׂיאֹן, Ez. 27, 5., wahrscheinlich weil diese besonderen (1 Chr. 5, 23.) Spitzen des Chermon ihnen die nächsten waren. Genauer nämlich heisst sonst der westliche Theil des Libanon Schirion, der östliche Senir, vgl. 1 Chr. a. a. O. Zwischen beiden, gegen Süden sich ziehend, lag das Hochgebirge Chermon. Der Name eines andern Berges von der Kette des Chermon scheint מִצְעָר zu sein, wo sich der Dichter von Pss. 42. u. 43. aufhielt, vgl. Ps. 42, 7., voll brausender Waldströme, v. 8. Eine andere Spitze des Chermon nach Dammasq zu hiess Amanah Hohl. 4, 8., von welcher ein Fluss gleiches Namens (2 Kön. 5; 12. אבנה gesprochen), der Chrysorrhoas der Alten herabströmt. Zwischen diesen beiden Bergrücken, dem eigentlichen Libanon und Antilibanon liegt die äusserst fruchtbare „Thalebene des Libanon“ Jos. 11, 17., d. i. Cölesyrien. Der nördlichste Theil des Libanon, wo Kenáaniten und Israeliten stark vermischt wohnten und in der That keine festen Grenzen sich angeben lassen, hiess Grenzmarke, Grenzland der Heiden (גְּלִיל הַגּוֹיִם) Jes. 8, 23., woraus der Name Galiläa (Mt. 4, 15.) entstanden ist. Ursprünglich werden mit גליל (von גלל wälzen, daher das Partic.: etwas Rundes, ein Ring; im geographischen Sinne: Grenze), alle Grenzländer, z. B. die am Jordan (Jos. 22, 10. 13, 2.) und die südlichen Grenzländer um Jerusalem Joel 4, 4. bezeichnet, doch beschränkt sich dieser Ausdruck später auf die gedachte Oertlichkeit. Im Süden des Landes grenzte das edomitische Gebirge (Seir) und im Osten der Jordan. Die Niederung el Kura, die sich nördlich vom Arnon jenseits des Jordan und am todten Meere von Jericho bis zum älanitischen Busen (סוּף Dt. 1, 1. = ים סוף ebd. 1, 40. 2, 1.) herabzieht, hiess הָעֲרָבָה oder הַמִּדְבָּר Dt. 1, 1. 5., Num. 24, 1. oder יְשִׁימוֹן „Einöde“, Num. 23, 28., genauer „Gefilde Moabs“ (עַרְבוֹת מוֹאָב) Num. 22, 1. Ruth 1, 6. Das Gebiet der beiden emoritischen Könige jenseits des Jordan, welches bereits

zu Moses Zeit einige israelitische Stämme in Besitz genommen hatten, wurde später nicht erweitert, es blieb in den Grenzen wie sie Num. 32, 33—42. gegeben sind. Das Ostjordanland vom Arnon bis zum Chermon, soweit es die drei Stämme bewohnten, ward aber eingetheilt in Gilead, das vom Arnon bis zum Jabboq reichte, und Jer. 22, 9. als die höchste Höhe neben Libanon genannt ist, und das gebirgige (Dt. 3, 5.) Baschan (Batanäa, Basanitis, Bottim), von welchem östlich חַוְרָן d. i. das spätere Auranitis, lag. Ez. 47, 16. Baschan, nördlich vom Jabboq bis zum Chermon, mit vielen terrassenförmigen Alpen, die eine herrliche Viehweide geben (daher die gemästeten „Stiere Baschan's“ Am. 4, 1. Ps. 22, 13. Dt. 32, 14. Ez. 39, 18.), hiess ein Berg Gottes und ist Ps. 68, 16. Jer. 22, 20. als einer der höchsten Berge neben Libanon und ʿAbarim genannt. Auch hier befinden sich viele Schluchten, worin sich Löwen lagern, daher die Vergleichung Dt. 33, 22. Gebirg und Land ist reich an Eichen. Jes. 2, 13. Zekh. 11, 2. Ez. 27, 6. Der südlichste, sehr hohe (Jer. 22, 20.) Arm dieses Gebirges heisst ʿAbarim, auf dessen einem Gipfel, N'bo, Moses gestorben sein soll. Dt. 32, 49. Aber nicht immer steht Gilead oder Gebirge Gilead (Gen. 31, 25. Hohl. 4. 1.) in diesem engern Sinne, oft umfasst es das ganze Jordanland, auch Baschan zugleich (z. B. Richt. 10, 8. 20, 1. 1 Chr. 2, 21 ff. Jos. 22, 13. Obadj. 19.). Identisch mit Baschan, nicht blos ein Theil desselben war Argob, wie aus Dt. 3, 4. 13. 14. deutlich erhellt, auch identisch mit Chavvoth-Jair Dt. 3, 4. Num. 32, 41. 1 Chr. 2, 24. wie aus Deuteron. 3, 14. 15. hervorgeht: „Jair, der Sohn Manasse's, nahm die ganze Landschaft Argob, bis zur Grenze der Gerschoniter und Maakhatiter und nannte sie nach seinem Namen, Baschan nämlich, Chavvoth Jair bis auf den heutigen Tag.“ Auch die Alten erkannten schon die Identität der Chavvoth-Jair, der Landschaft Argob und Baschans. Euseb. αὐτόθι Ἰαεὶρ· αὕτη ἐστὶν ἡ Βάσαν. Hieronym.:

Argob, regio Og, regis Basan super Jordanem. Die „Berge Joseph's“ (Gilead und Baschan) werden Deut. 33, 15. aber als die fruchtbarsten gepriesen und namentlich war das Gebirge Gilead (Gen. 31, 25.) wegen seiner trefflichen Viehweiden berühmt. Der Ausdruck הַמִּישׁוֹר mit dem Artikel umfasst stets die im Stammgebiete von Ruben, im ehemaligen Moabiterlande gelegene, zur Viehzucht von jeher benutzte Weidegegend 2 Chr. 26, 10. vgl. Num. 32, 1. Dt. 4, 43. 49. Jos. 13, 9. 16, 21. 20, 8. wie הַשְּׁפֵלָה die Niederung im westlichen Theile von Juda. Stehender Ausdruck des ganzen Ostjordanlandes im Pentateuch und Josua ist עֵבֶר הַיַּרְדֵּן „das Jenseitige des Jordan“ (*περὰν τοῦ Ἰορδάνου*, Peräa) Jes. 8, 23. Ps. 42, 7. (אֶרֶץ יַרְדֵּן) Jer. 25, 22. Obwohl diese Redensart ihre natürliche etymologische Geltung behaupten musste, also immer das Jenseitige, nie das Diesseitige in subjectivem Sinne bezeichnete, so galt doch der Gebrauch des Appellativum's als nomen proprium und stehender geographischer Ausdruck für die bestimmte Gegend des Ostjordanlandes an beiden Ufern auf gleiche Weise, wurde also vom Ost- und Westjordanlande gebraucht, wie anderwärts Gallia citerior und ulterior bei den Römern. Allein dieser Gebrauch konnte nur unter dem Volke aufgekommen sein, als es im Westen des Jordan, also in Kenáan bereits wohnhaft war. Der Redende im Osten des Jordan konnte ihn nur dann erst vom Ostjordanlande gebrauchen, als ihm der Ausdruck, als ein stehender, von den westlichen Nachbarn überliefert war, oder er ihn westlich vom Jordan gehört hatte.

Von jenen geographischen Grenzbestimmungen sind andere prophetische Stellen wohl zu unterscheiden, in welchen die Verheissung Israels Gebiet um viel weiter ausdehnt, obwohl die Gebietserweiterungen unter David und Salomo (2 Sam. 8, 1 f. 1 Kön. 5, 1 f. 9, 18.) auf die Gestaltung dieser Weissagungen ihren Einfluss geäussert haben können, da sie alle bereits die Davidische Periode voraussetzen. Gen. 15, 8. verheisst Jahve: er

wolle den Israeliten das Land von dem Strome Aegyptens [1]) bis zu dem grossen Flusse, dem Flusse Euphrath, geben. So sollte das Land also im Osten bis zu seiner zweiten natürlichen Scheidelinie, dem Euphrath, reichen, im S. bis an den Nil. In diesen Worten ist keine geographische Bestimmung enthalten, sondern der grösstmöglichste Umfang des Landes, das zwischen diesen beiden Strömen liegt, soll auf rednerische Weise im Grossen und Ganzen angegeben werden. Aehnlich wird Ex. 23, 31. die Ausdehnung des Landes „von dem Schilfmeere bis zu dem Meere der Philister (dem Mittelmeer) und von der Wüste (d. i. der Wüste Pharan oder Ssin, jenseits des Jordan) bis zum Strome" verheissen. Endlich wird Dt. 11, 24. verkündigt: der Israeliten Land solle sein von der Wüste und dem Libanon und dem Flusse, Flusse Euphrath, bis zum hinteren (westlichen) Meer d. i. bis zum Mittelmeer. Alle diese Stellen sind als Verheissungen aufzufassen, denn obwohl die Grenzenerweiterungen David's und Salomo's ihren Einfluss darauf geäussert haben können, so griffen diese doch nicht so weit aus, als alle jene Verkündigungen es besagen. Namentlich ward das ganze phönizische Gebiet, das in jenen prophetischen Stellen in die künftigen Grenzen miteingeschlossen ist, niemals von den Israeliten erobert. Bei dem ungenannten Propheten Zekh. 9, 10. findet sich aber eine Verheissung noch kühnerer Art. Er verheisst: „eine Herrschaft von Meer zu Meer und von dem Strome bis zu dem Ende der Erde," und diese correlate Doppelformel, welche der späte Psalmist (Ps. 72, 8. vgl. 80, 13.) entlehnt, kommt auch Sir. 44, 23. vor und mochte später, etwa um die Zeit des Ben-Sirah, gebräuchlich und üblich sein.

Geographisch wird das ganze Ost- und Westjordanland, so weit es später im Besitze der Israeliten war,

1) נהר מצרים, nicht zu verwechseln mit dem alten Rhinokorura נחל מצרים.

Richt. 20, 1. umfasst durch den Ausdruck: „Von Dan bis Beérschebaᶜ und das Land Gilead“, oder, wo das Westjordanland allein gemeint ist, durch die Phrase: „von Dan bis Beérschebaᶜ“ 2 Sam. 17, 11., so dass also die ganze Weite von der Nordspitze bis hoch in den Süden durchmessen wird. Zur Zeit des Jekonja war nach Zekh. 14, 10. Gebaᶜ (= Gibeah, Gibeon) [1]) der nördlichste Grenzort im jüdischen Lande dem engern Sinne nach, Rimmon aber bildete die Südgrenze (Vgl. Jos. 15, 32. 21.). Bei Deuterojesaja (65, 10.) wird das Land nach seiner Ausdehnung von der Ebene Saron im Westen bis zur Ebene Aksor im Osten genannt.

Die genauere Eintheilung des ganzen Ost- und Westjordanlandes nach dem Besitze der Stämme gehört der Geschichte des Josua an. Allein eine allgemeine Eintheilung dieses ganzen Ländergebietes finden wir in dem alten Orakelbruchstücke Ps. 60, 8 f., welches Gott als den Besitzer des Landes feiert. Hier werden beide Reiche nach ihren Haupttheilen v. 9. genannt: Gilead und Manasseh (jenseits), Ephráim und Juda (diesseits des Jordan). Ferner wird Obadj. 19. das ganze Land eingetheilt in den Süden (הַנֶּגֶב, Gen. 12, 9. 13, 3. Deut. 34, 3., wofür gradezu מִדְבָּר (Ps. 15, 7. Ez. 6, 14.), die Niederung (שְׁפֵלָה, angrenzend an die Philister, Obadj. 19.) und Gilead, welches überhaupt die Länder jenseits des Jordan begreift.

Um uns die hohe Lage und gebirgige Beschaffenheit [2]) des Landes zu veranschaulichen, verweilten wir

1) Mover's Untersuchungen über d. Chron. S. 293.

2) Daher ist עָלָה das eigentliche Wort von der Reise nach Palästina, Gen. 14, 1. 44, 24., und so steht es auch namentlich von Feinden, die sowohl das ganze Land, als auch einzelne Festungen, die gern auf Anhöhen erbaut waren, mit Krieg überziehen. Jes. 7, 1. 36, 1. u. öft., so dass es ein eigentlich kriegerisches Wort geworden ist, Jo. 1, 6., und dann schon mitunter gar nicht die Bedeutung heraufsteigen hat, sondern nur in der kriegerischen Bedeutung heranziehen steht, Jo. 4, 12. (vgl. dort den Zusatz: zum Thale).

schon jenseits des Jordan bei Gilead und Baschan und im Norden Kenáans selbst beim Libanon. Die Bergreihe diesseits des Jordan besteht mehr aus abgerissenen Bergen. Von allen getrennt ist das schöne südlich vom Meerbusen von Akko gelegen, höchst fruchtbare (Jes. 16, 10.), wegen seiner majestätischen Aussichte berühmte (Jes, 35, 2.) Vorgebirge Karmel (כַּרְמֶל gebildet wie בַּרְזֶל, עֲרָפֶל) d. i. Fruchtland. Der Karmel ist unten mit Lorbeer- und Oelbäumen, oben mit Fichten und Eichen (wie man schon aus der Zusammenstellung mit Baschan Jes. 33, 9. ersieht) bewachsen und voll der schönsten Bäume. Daher sagt der Dichter Hohl. 7. 6.: „sein Haupt ist geschmückt (duftend von Salben) wie der Karmel.“ Der Karmel ist aber auch reich an Höhlen, welche sich nicht allzutief in das Innere des Berges erstrecken. Schon Elias lebte dort als Eremit und zu den Zeiten der Kreuzzüge war das Gebirge nicht sowohl Asyl der Flüchtlinge, sondern auch der Asceten, z. B. der Karmeliter. Er springt vor ins Meer, Jer. 46, 8., daher auch Am. 9, 3. neben dem Meere genannt und Jer. 46, 18.: „Karmel im Meere.“ Gleich dem Gebirge Baschan, wie Choreb (1 Kön. 19, 8.), war auch der schöne Karmel, der höchste Berg des Landes, ein „Berg Gottes,“ ihm heilig und als solcher wird er auch Mikh. 7, 14. genannt; deshalb lud auch Elias das Volk vor den Jahve auf den Karmel, 1 Kön. 18, 19. und Cameli Dei oraculum befragt noch Vespasian (Sueton. c. 5.). Der Mikh. 7, 14. erwähnte Wald, יער, befand sich wahrscheinlich da יער zu כרמל, dem Appellativ im Sinne Fruchtland, eigentlich in Gegensatz tritt, vgl. Jes. 29, 17., auf dem Gipfel des bis dahin angebauten Berges. Aus Hohl. 7, 6. scheint diess hervorzugehen; bei'm Libanon war diess der Fall, Jes. 37, 14. Zwischen den Klippen des Karmel am Meere betrieben die Phönizier ihre Purpurfischereien. Etwa zwei Meilen südöstlich, in einer Ebene (Esdrelon), liegt (dem Dichter von Ps. 89, 13. westlich) der kegelförmig sich erhebende,

vereinzelte Berg Thabor, *Ἀταβοριον* vgl. S. 26. Er übertrifft die Nachbarberge an Höhe weit und steht (nach Russegger) 1755 Paris. Fuss über dem Meere. Weil er so mächtig und hoch ist, wird der Feind aus Norden Jer. 46, 18. mit ihm verglichen. Nach der Tradition ist er der Ort der Verklärung. Einer Stadt Thabor geschieht im A. T. keine Erwähnung. Auch 1 Chr. 6, 62. ist Thabor jener Berg im Stamme Zebulun. Der Verfasser zwar, wo die Parallelstelle Jos. 21, 34. 35. in der Angabe der vier Levitenstädte im Gebiete Zebulun: Joqneam, Qartha, Nahalal und Dimna (Schreibfehler für Rimmon [1])) aufzählt, nennt den Thabor allein statt der drei erstern, aber wohl um das Gebiet, wo sie lagen, anzugeben. Mitten durch Palästina zieht sich das Gebirge Ephráim (הָהָר Gen. 12, 8., הַר אֶפְרַיִם), welches im Süden der Ebene Esdrelon ihren Anfang nahm. Es mag seinem nordöstlichen Theile nach noch dem Stamme Issakhar, der an dieser Seite an Ephráim grenzte, angehört und, so wie in den Stämmen Manasse und Benjámin, so auch in Issakhar von dem Hauptstamme, den es durchzog, den Namen Gebirg Ephráim erhalten haben. So erklärt es sich am leichtesten wie Tholaʿ, ein Issakharite, seine Residenz Richt. 10, 1. in einer Stadt im Gebirge Ephráim haben konnte. Wenn ferner Rama im Stamme Benjámin Richt. 4, 5. 1 Sam. 1, 1., sowie Richt. a. a. O. die ephraemitische Stadt Bätel auf das Gebirge Ephráim versetzt werden [2]), so erhellt daraus mit ziemlicher Gewissheit, dass auch die über die Grenze des Stammes Ephráim hinaus sich südlich bis nach Jerusalem ziehenden Berge den Namen Gebirg Ephráim behalten haben. Zum Gebirge Ephráim gehören ʿAebal

1) Movers Untersuchungen über d. Chron. S. 72.

2) Vgl. 2 Chr. 13, 4. wo ein Berg Zemarim auf dem Gebirge Ephráim erwähnt wird, während eine gleichnamige Stadt nach Jos. 18, 22. dem Stamme Benjámin angehört.

und Garizzim Dt. 11, 29 f., letzterer der südlichliegende und nach Josephus [1]) der höchste Berg Samariens. Zwischen beiden, auf welche wir im mosaischen Zeitraume zurückkommen, lag die Stadt Sikhem. [2]) Ein Berg bei Sikhem hiess Ssalmon Richt. 9, 18., d. i. Beschattung, Dunkel ضلمان, vgl. צַלְמָוֶת. Allein צַלְמוֹן Ps. 68, 15. ist schwerlich Name eines Berges. [3]) Südöstlich von der Ebene Esdrelon, im Stamme Issakhar, wird das Gebirge Gilboaʿ genannt, auf welchem Saul in einem Treffen gegen die Philister das Leben verlor. 1 Sam. 28, 4. 31, 1. 2 Sam. 1, 6. 21. Im südlichen Theile des Landes endlich findet sich das Gebirge Juda (Jos. 15, 48 f. Luc. 1, 39.), auch Ps. 75, 7. genannt: „Wüste des Gebirges“ oder „Wüste Juda's“ Richt. 1, 16. 1 Macc. 2, 28. 29. Vor der Besitznahme des Landes war dieses Gebirge genannt: הַר הָאֱמֹרִי Deut. 1, 7. 19. 20. 44.; erst nach der Besitzergreifung (Jos. 11, 16. 21.) kam der Name „Gebirge Juda“ auf. Von der Stadt Ziph erhielt die Wüste (מִדְבַּר) Juda den besondern Namen מִדְבַּר זִיף 1 Sam. 23, 14. 15. vgl. Ps. 63, 1. Auch im Gebirge Juda, womit die Berge Ssijjon und Oelberg bei Jerusalem zusammenhangen, sind viele Höhlen, besonders in der Gegend von Chebron, namentlich die Höhle bei der Stadt ʿAdullam, in welche David flüchtete. [4])

1) Archäol. II, 8, 2.

2) Wie Sikhem diesseits des Jordan Ps. 60, 8. als der reizendste Punkt ausgezeichnet wird, so jenseits des Jordan ebendas. ʿEmeq Sukkoth das Thal (oder ager) Sukkoth, worin die Stadt gleiches Namens im St. Gad. Jos. 13, 27. Richt. 8, 5. 1 Kön. 7, 46.

3) Vgl. ausser den Ausleg. zu Ps. a. a. O. noch Böttcher Proben alttestamentl. Schrifterklärung S. 107.

4) Die Anschauung eines feuerspeienden Berges, die dem A. T. sonst fremd ist, findet sich bei dem unbekannten Verfasser Jer. 51, 25. (der sicher in Jerusalem lebte). Dass Bergbau in Palästina getrieben sei, lässt sich zwar nicht aus Ijjob c. 28. schliessen, wo jedenfalls auf fremden Bergbau gerücksichtigt ist, geht aber aus Dt. 8, 9. bestimmt hervor, wo es heisst: dass die Hebräer ein Land bewohnten, „dessen Steine Ei-

Zwischen diesen Bergen dehnen sich die fruchtbarsten, wenn auch beschränkten Hochebenen und Thäler aus. Mehre Theile des Landes sind völlig eben, z. B. die Strecke von Joppe bis Gazza am Meere: das Niederland (הַשְּׁפֵלָה, ἡ Σεφήλα 1 Macc. 12, 38.) genannt, sodann die äusserst fruchtbare und blumenreiche (Hohl. 2, 1. Jes. 35, 2.) Ebene Saron (שָׁרוֹן = יְשָׁרוֹן) Hohesl. a. a. O. Jes. 63, 10. 1 Chr. 5, 16., auf welcher Rinder weiden 1 Chr. 27, 29., vgl. Hohl. 2, 16. Doch hat man eine doppelte Ebene Saron zu unterscheiden, die

sen sind und aus dessen Bergen du Erz hauest." Ausdrücklich steht auch Ezech. 27, 19. der Stamm Dan neben den Völkern, welche verarbeitetes Eisen auf den Markt von Tyrus brachten, denn statt ודן ist dort nicht mit Ewald דְּדָן (vgl. Gen. 35, 3.) zu lesen. Nach seiner nördlichen Lage kann es nicht auffallen, dass Dan dort neben Dammasq genannt wird; aber auch dass Dan überhaupt noch zu Ezechiels Zeit erwähnt wird, fällt nicht auf; der hoch im Norden wohnende Stamm war durch Tiglathpilesar nicht weggeführt. Endlich erwähnt auch Edrisi (Syria ed. Rosenm. S. 12.) ein sehr ergiebiges Bergwerk bei Beirut. Freilich kannten die Hebräer auch nordisches, nicht einheimisches Eisen als das stärkste Ez 15, 12., wie Südaraber auch künstliches Eisen (בַּרְזֶל עָשׁוֹת) Ez 27, 19. d. h. wahrscheinlich Degenklingen aus Jemen, die neben den indischen bei den Arabern berühmt sind (Tuch zur Gen. S. 260.), nach Tyrus brachten, wie Eisen neben Silber und Zinn den Phöniziern auch aus Spanien zukam (Ez. 27, 12.) und Erz (eherne Gefässe) auch durch die Jonier, Tybarener und Moscher Ez. 27, 13. Diese Zufuhr durch fremde Völker schliesst den eigenen Ertrag an Eisen und Erz (Kupfer) nicht aus; vielmehr lässt auf Bergbau bei den Hebräern auch die ausgebreitete Kenntniss von den Handthierungen und Instrumenten der Metallurgie schliessen, und Läuterung und Prüfung der Metalle ist, wie bei den Klassikern (Ovid, Trist. I, 4, 25. Senec. de prov. c. 5.) häufiges Bild der moralischen Prüfung und Läuterung der Menschen durch Trübsal. Ps. 66, 10. Ijj. 23, 10. Jes. 1, 22. 48, 10. Zekh. 13, 9. Ez. 22, 18. Mal. 3, 3. B. d. Weish. 3, 6. Sir. 2, 5. Jac. 1, 3. In der aus dem Ende des achten Jahrhunderts stammenden Sammlung der Sprüche (c. 24—29.) sind die Bilder vom Bearbeiten der Metalle mannigfacher (25, 4 f. 11. 26, 33. 27, 21.) als in der ersten Sammlung (c. 17, 5.).

eine lag zwischen Tiberias und Thabor, die andere zwischen Cäsarea und Joppe, daher Lydda mit *Σαρῶνος* verbunden wird Ap. G. 9, 35. [1]) Ferner im Norden Kenáan's, das Gebirge Ephráim im Norden begrenzend, vom Qischon durchströmt, von Bät-Schean bis gen Nazareth in Galiläa sich erstreckend und etwa vier Stunden breit, acht lang, liegt die Ebene Esdrelom (יִזְרְעֶאל) nach der Stadt gleiches Namens, welche Residenz des Achab im St. Issakhar war. 1 Kön. 21, 1. Sie war die grösseste Ebene Palästina's (*τὸ πεδίον τὸ μέγα* 1 Macc. 12, 49.) und, obwohl die niedrigste im Lande (abgesehen vom Striche am Meer), doch nach Schubert's Messungen 438 Fuss hoch über dem Meere. Diese Ebene führte vorzugsweise den Namen הָעֵמֶק „das Tiefthal" Richt. 1, 19. Jos. 15, 16. 1 Chr. 10, 7. 1 Sam. 31, 7. vgl. mit Jos. 6, 33. Auch „die Ebene bei Megiddo" 2 Chr. 35, 22. oder die „Ebene Jizreel" Richt. 6, 33. Hos. 1, 5. Im Buche Judith heisst sie 3, 10., zu vergleichen mit 4, 5.: die grosse Säge! Der Uebersetzer verwechselte מִישׁוֹר „Ebene" mit מַשּׂוֹר „Säge." Aber הַמִּישׁוֹר „die Ebene" (mit dem Artikel) ist immer die im Stammgebiete von Ruben, also im Gileaditischen Gebiete, im ehemaligen Moabiterlande gelegene Weidegegend, wie bereits S. 33. nachgewiesen worden ist. Die Ebene Esdrelom wird gegenwärtig von arabischen Räuberbeduinen durchschwärmt und führt den Namen: „Weide des Ibn Amer." Sie ist ein treffliches Schlachtfeld und von ihr hängt gleichsam der Besitz Palästina's ab, vgl. Richt. c. 4—6. So war sie denn in alter und neuer (Saladin gegen die Kreuzfahrer) und neuester Zeit ein Schauplatz der grössesten und blutigsten Schlachten. Hier gewann Gideon die berühmte Schlacht Richt. c. 6. hier stritt Saul wider die Philister (1 Sam. 29, 1.), hier mordete Jehu seinen König Jehoram sammt den übrigen

1) Eusebius und Hieronym. bei Reland. Pal. 188.

Gliedern des Hauses Achab, 2 Kön. 9, 15—20. 10, 18 f. und auf diese Blutthat bezieht sich Hos. 1, 4. 5. Eben dort, wo das Haus Jehu durch blutigen Mord seine Macht gewann, sollte ihm dieselbe in einer entscheidenden Schlacht wieder genommen und so die königliche Familie gerächt werden. Zur Hindeutung auf diese doppelte That nennt Hoseas seinen Sohn Jizreel. — Eine andere Ebene ist endlich das einst liebliche, bewässerte (Gen. 13, 10.), und „Stolz des Jordan“ genannte (Zekh. 11, 3.), jetzt aber unerträglich heisse und dürre Jordansthal, eine bedeutend tiefe Einsenkung, weit unter dem Meeresspiegel, vom See Genesareth bis zum todten Meere. Vorzugsweise versteht man unter כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου Mt. 3, 5. Luc. 3, 3., auch blos הַכִּכָּר Dt. 34, 3. 2 Sam. 18, 23., und הָעֲרָבָה Jos. 12, 1. 3. 18, 18. 12, 8. Ez. 47, 8., bei Josephus Arch. 4, 8, 2.: τὸ μέγα πεδίον, jetzt el Ghaur) die Gegend, welche nachmals ins todte Meer versank, (Gen. 13, 10. vgl. v. 12. 14, 12. 19, 1 f.), und wir kommen in der Vorgeschichte Israel's darauf zurück. Im Dt. 34, 3. wird כִּכַּר הי׳ erklärt durch „das Tiefthal (בקעה) Jericho's bis Zoar.“ Dieses Thal ist auch gemeint unter הערבה Zekh. 14, 10., denn eine Ebene schlechthin kann man in der Schilderung der messianischen Zeit, die gern individualisirt, nicht erwarten; das durch seine Bewässerung (Gen. 13, 10.) einst strotzende Jordansthal passt aber ganz dahin, da der Prophet solche Bewässerung dem wasserarmen Lande (v. 8.) verheissen hat und somit die Bedingung der höchsten Fruchtbarkeit, wie Joel 4, 18. Am. 9, 13. diese selbst. Diese ʿArabá scheint auch gemeint Jer. 17, 6., wo sie ארץ מלחה heisst; dort eben war auch ein Salzthal 2 Sam. 8, 13. 2 Kön. 14, 7., unfruchtbar und mit Salz geschwängert[1]). Auch Jer. 52, 7. heisst sie הערבה und v. 8. עַרְבוֹת יְרִיחוֹ (vgl. Jos. 4, 13. 5, 10. 2 Kön. 25, 5.)[2]).

1) Crome Paläst. S. 166.

2) Weiter als von den Flächen Jericho's und Moabs (s. S. 31.) kommt ערבות im Plur. nicht vor. Zwar Ps. 68, 5. von der Wüste

Sehen wir vom Mittelmeer, mit zwei Buchten bei Joppe und ʿAkko ab, dessen Ufer zum Theil sandig, zum Theil felsig und abgerissen sind, so dass der Mangel an guten Häfen fühlbar wird und nur wenige im Alterthume verbessert waren: so war der Jordan (יַרְדֵּן) der Hauptstrom des Landes, der mit seinen Landseen hauptsächlich die Bewässerung Palästina's bewirkt. Daher wird Ijjob 40, 23. „ein Jordan" gradezu gesagt für: ein Strom, eine Wasserfluth, parallel mit נָהָר, denn der Name Jordan bedeutet nichts anderes als Strom. Man vgl. den appellativen Gebrauch von יְאֹר und יְאֹרִים. Aber auch der Jordan streift nur das Land und nur hie und da unterbricht ein Regenbach die einförmigen Flächen Palästina's. Das Ufer des Jordan ist dichtbewachsen mit Gebüsch und Bäumen (Weiden, Pappeln, Tamarisken) und von hohem Schilfrohr bedeckt, 2 Kön. 6., 1—7 [1]); besonders Löwen halten sich im Dickicht auf (Ps. 68, 3. vgl. Zekh. 11, 3. Jer. 49, 19. 50, 44.), welche die Nähe des Wassers (vgl. auch Homer Il. XVIII. 573—579.) darum aufsuchen, weil sie so viel saufen. Der Verfasser des Ijjob, dem der Jordan so wohl bekannt ist (c. 40, 23.), kennt wahrscheinlich vom Jordan her die Saugpflanze גֹּמֶא (semitischer Name, Gesenius im Thes. u. d. W.) und das Riedgras, das er mit dem ägyptischen Namen אָחוּ benennt c. 8, 11. Die Papyrusstaude kam auch nach Theophrast [2]) in Palästina vor und wurde hier zu Schiffsseilen verarbeitet. Auch neuere Reisende [3]) haben sie neben dem wilden Lotus dort noch gefunden. Rohrkähne אֳנִיּוֹת אֵבֶה Ijj. 19, 26. [4]) konnten

Babel's (Jes. 35, 40. 3.), dort aber, auf die Befreiung Babel's hinsehend, ruft der Dichter zum Lobe Jahve's auf, als wäre jetzt, wie einst zu Mose's Zeit, Jahve der Erlöser des Volkes gewesen und zöge noch einmal durch jene Flächen Moabs nördlich von Arnon nach Palästina.

1) Schubert's Reise III. 82. 84.

2) Theophrast hist. plant. 4, 9.

3) Salles u. Schubert; vgl. Blätt. f. lit. Unterhalt. 1841. S. 108.

4) Qaplan, der Herausgeber des Sepher Ereẓ Qedomim, theilte mir die Vermuthung mit, אֳנִיּוֹת אֵבֶה seien „Schiffe, die nach Euböa fahren." Man vergleiche Tarschischschiffe. —

daher auch in Palästina bekannt sein, wenn sie dort nicht aus Jes. 18, 2. entnommen sind. Der Jordan entspringt am Chermon (unweit Cäsarea Philippi) aus einem kleinen See Phiala, in welchem sich zunächst das Schneewasser des Libanon sammelt. Daher sagt Tacit. hist. 5, 6. vom Libanon: Jordanem alit funditque. Sobald der Fluss aus jenem See gekommen, verschwindet er und läuft drei Meilen unter der Erde fort bis Caesarea und bildet noch im Stammgebiet Naphtali den See Märôm (מֵרוֹם, Samochonitis) von 1½ Meilen Länge und ¾ Breite. Noch zwei Meilen weiter eilt der Jordan in ein kesselförmiges, höchstromantisches Thal von hohen Bergen eingeschlossen, er füllt dieses grösstentheils mit seinem Wasser und bildet so das יָם כִּנֶּרֶת (Num. 34, 11.) d. i. nach griechischer Aussprache der späteren Form גִּנֵּסַר: der See Γεννησαρέτ, auch See Tiberias (Mt. 4, 18. Joh. 16, 1.) oder das galiläische Meer. Es muss Jes. 8, 23. unter יָם gemeint sein, denn Zebulun und Naphtali wohnten dort und ים steht auch für grosse Ströme [1]) Num. 34, 11. Jos. 12, 3. Nach Russegger 625 Fuss unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres, hat er kaum drei Meilen Länge und eine M. Breite, hat gesundes Wasser, ist aber voll Binsen und Rohr. Von den Reisenden werden die Ufer dieses Sees als die schönsten Punkte Palästina's gepriesen; zudem waren sie früher mit blühenden Städten und Dörfern umgeben: (Tiberias.) Dann ergiesst sich der Jabboq (יַבֹּק), jetzt Wadi 'el Zerka, ein kleiner Fluss, etwa siebenzehn Stunden südlich von dem Fleck, wo er aus den Bergen hervorkommt, von Osten her in den Jordan; er fliesst in einem sehr tiefen Thale, ist aber klein und nicht wasserreich: an seinem Ufer wächst viel Schilfrohr. Wahrscheinlich ist der bei den Ruinen des alten Rabbath Ammon entspringende und von dort nordwestlich fliessende Mojet Amman [2]), welcher sich mit dem Zerka

1) Aber נָהָר nur Jon. 2, 4. für Strom, Strömung im Meere.
2) Burckhardt Reise S. 612 f.

vereinigt, die eigentliche Quelle des alten Jabboq gewesen, und dieser bildete die Grenze zwischen dem ammonitischen und hebräischen Gebiete, denn in seiner südwestlichen Richtung trennte der Jabboq oder Zerka die Landestheile der Stämme Gad und halb Manasse. Zuletzt fällt der Jordan, nachdem er die Jordansaue durchschnitten und, vom See Genesareth an, funfzehn Meilen zurückfliesst, in's todte Meer, und nach Russegger würde der Fall des Jordan vom See Genesareth oder Tiberias bis zum todten Meere 716 Fuss betragen, ein ausserordentlich starker Fall, der aber nach den hypsometrischen Verhältnissen der Gegend begreiflich wird. In's todte Meer ergiesst sich auch östlich der Arnon (אַרְנוֹן, jetzt Wadi Mudscheb), der die Grenze zwischen Ammon und Moab bildete. Weil der Jordan seine Wasser meist vom Schnee des Libanon erhält, schwillt er in den Frühlingsmonaten regelmässig an, ohne jedoch überzutreten; dies that er nur im Alterthume (vgl. Jer. 12, 5: גְּאוֹן יַרְדֵּן), hat aber, wie der Nil, mit der Zeit sein Bette weitergespült. Er ist selbst in der Regenzeit durchgehbar [1]). Sein Wasser ist trübe und gelblich, von Ferne dem bewegten Sande gleichend; es ist etwas bitter von Geschmack, aber reich an Fischen und wurde bei den Juden fast so heilig gehalten, als das Wasser des Ganges bei den Indern. Es sollte den Aussatz heilen können (2 Kön. 5, 10.) wurde zu symbolischen Lustrationen gebraucht (Mt. 3, 13.); Constantin der Gr. reiste nach dem Jordan, um sich taufen zu lassen, starb aber in Nicomedien. Die Armenier heiligen sich noch gegenwärtig in ihm, die griechische Kirche feiert (z. B. zu Moskau) alljährlich am 6. Januar die Jordansweihe und nach Josephus [2]) war die Jordanquelle mit der Grotte dem Pan heilig. — In's mittelländische Meer ergiesst sich der Belus, wegen der Glaserfindung an

1) Maurer in der deutschen Bearbeitung des Josua S. 28.
2) Bell. jud. 1, 21 3.

seinen Ufern berühmt (Plin. h. n. 5, 19. 35, 65), wahrscheinlich der Glasfluss: Jos. 19, 26. (שִׁיחוֹר לִבְנָת). Das Glas, זְכוּכִית, Ijj. 28, 17., war aber im Alterthume sehr kostbar und wird daher a. a. Orte neben edeln Metallen und Steinen aufgeführt. Sodann ergiesst sich in den Jordan der Qischon (קִישׁוֹן), der am Thabor entspringt, die Grenze zwischen Zebulun und Naphtali bildet, durch die Ebene Esdrelom läuft und sich in den Busen [1]) von Akko oder den Hafen am Karmel ergiesst, übrigens im Sommer trocken ist. Der Bach Qischon heisst Richt. 5, 19. dichterisch „das Wasser Megiddo's" vgl. v. 21, weil diese Stadt nebst dem fast überall damit verbundenen Thaanakh (Jos. 12, 21. 17, 11. 1 Kön. 4, 12.) an seinem Ufer lag. Er bildete die nördliche Grenze des Stammes Issakhar. — Die merkwürdigste Naturerscheinung bietet endlich das Salzmeer [2]) dar, dessen Spiegel nach Russegger 1341 F. unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres liegt und etwa 11 Meilen lang, 3 M. breit ist; es hiess in alter Zeit das Salzmeer (Gen. 14, 3.), lacus Asphaltites, auch „das östliche Meer" (Joel 2, 20. Ez. 39, 11. Zekh. 14, 8.), das „Meer gegen Osten" Ez. 47, 18. und später das todte, weil sich weder Fische darin (Ez. 47, 10.) noch Wasservögel darüber aufhalten. Wie dies Meer aus dem fruchtbaren (Gen. 13, 10.) aber (nach Gen. 14, 10.) von Asphaltquellen durchschnittenen, im Jordankreise gelegenen Thale Schiddim, dem „Thale der Ebene" Gen. 14, 3. durch Erdbeben und Erdbrand entstanden sei, berichtet die Sage Gen. 18. und 19., und wir kommen in Abraham's Geschichte auf diese Oertlichkeit zurück. Die Umgegend des todten Meeres, welches Ezechiel 47, 10. umschreibt durch: „von Aengedi bis Aen-gläim" ward zur schauerlichen Einöde, wo höchstens Dorn und Nesselgestrüppe wächst, Sseph.

1) Für Meerbusen sagt der Hebräer „Zunge des Meeres," לְשׁוֹן יָם; so vom arab. Meerbusen Jos. 15, 2. 5. 18, 19.

2) S. darüber Robinson Pal. II. 448 ff.

2, 9., und welche Ez. 39, 4. als ein grauenhaftes Thal nennt, wo kein Thier sich aufhält. Fortwährend raucht das Land (der Boden) um das Meer her (Gen. 19, 28. B. d. Weish. 10, 7.), und wenn nach den Beobachtungen neuerer Reisenden auf dem todten Meere bisweilen Rauchsäulen aufsteigen, so muss man annehmen, dass in Folge vulkanischer Beschaffenheit des dortigen Bodens, in Folge der Pech- und Schwefelsubstanzen, womit derselbe geschwängert ist, sich bisweilen auch ähnliche Erscheinungen auf dem Lande finden, womit auch die Alten übereinstimmen [1]. Das Wasser des Sees ist ganz klar, aber beispiellos salzig, und zieht den Mund scharf zusammen, wie Alaun, so dass sich sein Gewicht zu Flusswasser wie 5 : 4 verhält. Der See lässt reines Salz zurück (Ez. 47, 11.), und hineingeworfene Gegenstände werden augenblicklich mit einer Krystallkruste überzogen. (Weil die Körper langsam sinken, hat man sogar gefabelt, dass Eisen darin schwimme.) Der Jordan hat keinen anderen Abfluss, und wenn er nicht unter der Erde weiterzieht, so muss das Wasser allerdings stark dunsten. Der Boden umher hat alle Fruchtbarkeit verloren [2], daher Ezech. 47, 8. weissagt:

1) Philo de vita Mos. T. II. p. 143. de Abrahamo p. 21. Wahrscheinlich bezieht sich hierauf auch Br. Judä. v. 7.

2) Merkwürdig sind die sogenannten Sodom's - oder Höllenäpfel, welche von Aussen ein schönes, rothes Ansehn haben, sobald man sie aber zerdrückt, in schwarze Asche zerfallen. Darauf ist gerücksichtigt B. d. Weish. 10, 7. und die Alten, Joseph. b. Jud. 4, 8. 5. Tacitus hist. V, 7. Solinus Polyhist. c. 38., erzählen davon. Neuere Reisende haben das Vorhandensein dieser Früchte gradezu geläugnet. Nach Hasselquist (Reise nach Pal. S. 558.) sind die Sodomsäpfel Früchte des Solani melongenae; er fand sie häufig bei Jericho und in den Thälern des Jordan, nicht weit vom todten Meere. Nach seiner Beobachtung waren sie nicht immer, sondern nur bisweilen inwendig voll Staub, wenn sie von einer Wespe (tentbredo) gestochen waren; so dass also diese Erscheinung keineswegs in der Beschaffenheit des vulkanischen Bodens, wo sie wachsen, ihren Grund hätte.

dass das Wunderwasser, das er im Tempel entspringen sieht, dereinst das dürre ungesunde Jordanthal im Süden fruchtbar machen und das todte Meer zum gesunden, fischreichen Wasser umschaffen werde. Im Süden des todten Meeres liegt das Salzthal 1 Chr. 18, 12. 2 Kön. 14, 7. 2 Sam. 8, 13. (wo אֱדֹם nach 1 Chr. 18, 12 zu lesen st. אֲרָם) [1], wo das Lager von Steinsalz und Steinsalzwasser (מִקְרֵה מֶלַח Sseph. 2, 9. vgl. auch Gen. 19, 26.) [2]. Vermuthlich lag hier auch die Salzstadt Jos. 15, 61. 62. [3]. Im Osten sind warme Quellen, z. B. die von Kallirhoë [4]. ʿAna findet in dieser Gegend bei'm Weiden der Esel nach Gen. 36, 24. הַיֵּמִים d. i. die warmen Quellen (יֵם vgl. יָם) und weil er diese בְּאֵרוֹת gefunden hat, heisst er Gen. 26, 34. Beeri.

So galt Kenáan im Ganzen für wasserreich Dt. 8, 7., und zu Zeiten fiel auch, als Bedingung der Fruchtbarkeit Zekh. 10, 1. vgl. mit 9, 17., reichlicher Regen, der das Land befruchtete, daher es von Kenáan Deut. 11, 11. heisst: „Vom Regen des Himmels trinkt es Wasser." Doch litt es an Quellen und klarem frischem Wasser Mangel, Gen 26, 20. Num. 20, 19. Klagl. 5, 4., und Wasser wird wegen der grossen Hitze über alles hochgeschätzt. Daher auch die vielen lieblichen Schilderungen von Bächen in Gärten bei Dichtern. Wasser als Bild des Segens, Heiles und Ueberflusses [5] ist sehr häufig Num. 24, 7. Ijj. 20, 17. Jes. 44, 3., und das Heil Gottes und Jahve selbst wird nicht selten mit einem Quell lebendigen Wassers verglichen, Jes. 12, 3. Ps. 36, 9. 68, 27. Jer. 17, 13. 2, 13., wie es denn überhaupt im ganzen glühenden Orient ein sehr angemesse-

1) Seetzen in Zachs Mon. Corr. XVIII. S. 436. Anm.

2) Crome Paläst. S. 166. 167. Robinson Pal. III. 1. S. 24 f.

3) Robinson a. a. O. S. 25.

4) Rosenmüller Alterthumsk. II., 1. S. 217 f.

5) „Wasser in Fülle" ist Ps. 73, 10. Bild einer zahlreichen Schaar. (Wasser in Fülle schlürfen, d. h. eine zahlreiche Schaar Anhänger gewinnen.)

nes Bild ist, die Freigebigkeit und Wohlthätigkeit mit einem erquicklichen Nass, bald mit Thau, Regen und Wolken (Sprüch. 25, 14. vgl. 11, 25.), bald selbst mit Meeren, Flüssen, Bächen und Quellen (Ps. 84, 7. 73, 10. 87, 7. vgl. Joel 3, 18.) zu vergleichen. Bei'm Wassermangel der Südländer darf sogar dem Garten Gottes in ʿEden (Gen. 2, 10—12.) ein „Born lebendigen Wassers" (Hohl. 4, 15.) nicht fehlen. Im Garten Gottes ist es grossartig ein Strom (נָהָר), der von ʿEden ausgeht, den Garten bewässert und sodann sich in vier Weltströme theilt, die mythisch als Arme des Einen ʿedenischen Stromes betrachtet werden, vgl. dasselbe Bild Ez. 31, 4. und 37, 1—12. Quellen galten, wie uns die Patriarchengeschichte lehren wird, als heilige Orte, und die Entstehung ihrer Namen war in späterer Zeit oft schon unverständlich geworden, z. B. von Beer Roi unfern den Grenzen Palästina's nach Aegypten zu Gen. 16, 14., anders gedeutet als c. 21, 19. Um die Quellen möglichst rein und kühl zu erhalten, wurden sie mit Steinen bedeckt, Gen. 29, 3. 8., verschlossen oder versiegelt Hohel. 4, 12., daher ein verschlemmter Quell, verderbter Born, den traurigsten Anblick gewährte Sprüch. 25, 25. Der eigne Besitz einer Quelle ward für hoch, ja für heilig gehalten. So wird Sarra mit einer Quellentiefe verglichen Jes. 51, 1. und Juda, der Stammvater, ein Wasser genannt 48, 1., so wie auch Israel Num. 24, 7. Ps. 68, 27.; denn als Bezeichnung des semen virile steht Quelle und Wasser (ausser in dem alterthümlichen מְּוֹאֵב) nie, auch nicht Jes. 48, 1., wo vielmehr in den Worten: „die aus den Wassern Juda's ausgegangen" der Stammvater bildlich als Quelle bezeichnet wird, seine Nachkommen als der durch ihn gebildete Bach; vgl. Ps. 68, 27: „lobet den Herrn ihr aus Israels Quell!" Ferner heisst das Eheweib ein Born Sprüch. 5, 16. 17. Hohel. 4, 12., so dass also Quelle den Ausgang der weitverbreiteten Nachkommenschaft bezeichnet. Mit Flüssigkeiten wird sogar alles Geistige in metaphysischem

Sprachgebrauche verglichen, um theils die reichliche Fülle, theils die Mittheilbarkeit zu bezeichnen, daher wird das *πνεῦμα* ausgegossen: Joel 3, 1. Jes. 32, 15. 44, 3. Zekh. 12, 12. Sprüch. 1, 23. Apg. 2, 45. Tit. 3, 11. Besonders häufig wird dieses Bild im Sira von der Weisheit gebraucht, vgl. 1, 9. 24; 24, 34 f. 39, 6. 50, 29. Henoch 48 b. v. 1. Daraus bildete sich Philo's Begriff von der göttlichen Weisheit als einer durch's Weltall hin ausgedehnten göttlichen Kraft, oder der Begriff der Emanation im eigentlichen Sinne, der schon B. d. Weish. 7, 25. vorliegt. Endlich vergleicht Jesus seine Lehre mit einem lebendigen Wasser (*ὕδωρ ζῶν*), d. h. mit einem Quellwasser, welches beständig fortströmt und immer frisch und kühl bleibt, um das Erquickende und Beseligende derselben anzudeuten. Joh. 4, 10—14. 7, 37. 38. — So ist denn auch ein Hauptzug in der Beschreibung der goldenen Zeit, der nicht fehlen darf: die Bewässerung, wodurch die Landschaft erst recht eine lachende und liebliche wird. Ez. c. 47. Es sollen aber nicht etwa nur in den Ebenen, sondern nach Jes. 30, 25. auch auf den Bergen und Hügeln, die bisher von der Sonne beschienen dorrten, Ströme fliessen. Das Bild ist bei Jes. a. a. O. schon weiter ausgeführt, als Jo. 4, 18. Am. 9, 13. Von den Aethiopen endlich wird Jes. 18, 2. als ein Glück gerühmt, wie es auch in südlichen Gegenden ist, dass ihr Land Ströme durchschneiden. — Aus einem ähnlichen Grunde, um Schutz und Erquickung zu bezeichnen, wird das Bild des Schattens gebraucht. Jes. 30, 2. 3. 34, 15. 49, 2. Ps. 91, 1. 121, 5. Qohel. 7, 12., und die Frommen werden oft mit grünenden, fruchttragenden, blätterreichen Bäumen in wasserreicher Gegend verglichen Jes. 1, 30. 58, 11. Ijj. 8, 16. 15, 32. Jer. 17, 8. Ps. 1, 3.

Litt Kenáan so an Quellen [1]), lebendigem Was-

1) Eine Quelle heisst nach einer schönen Metapher das Auge (der Erde), עַיִן (עֲיָנֹת Dt. 8, 7.). Es wechselt aber, wie das Fol-

ser [1]), Bächen [2]) und Teichen [3]) Mangel, so legte man zu Bewässerungen der Gegenden Wasserleitungen oder Kanäle (פַּלְגֵי מַיִם Spr. 21, 1. פלגות Ijj. 20, 17. vgl. רְהָטִם Ex. 2, 16.) an, oder man bediente sich der gegrabenen Cisternen [4]), in denen sich Regenwasser sammelte

gende lehren wird, mit בְּאֵר, z. B. Gen. 24. 11. 13. vgl. v. 16. Das griechische ὀπή Loch (Hebr. 11, 38.) oder Quelle (Jaq. 3, 11.) ist auf dieselbe Metapher zurückzuführen (ὄπτομαι). Quellort ist מַעְיָן Ps. 87, 7. Auch מַבּוּעַ ist ein allgemeines Wort für Quelle Jes. 35, 7. 49, 10. Qohel. 12, 6. Dichterisch steht Jos. 15, 14. Richt. 1, 15. גֻּלָּה (גֻּלֹּת מַיִם) in Bezug auf den folgenden Ortsnamen, vgl. גַּל Hohl. 4, 12., wo aber wahrscheinlich גַּן zu lesen: Döpke zum Hohenl. S. 145. Magnus S. 180.

1) מַיִם חַיִּים Zekh. 14, 8. מַעְיָנוֹת נִכְבַּדֵּי־מָיִם „wasserschwere (reiche) Quellen (die nie wieder versiegen).“ Sprüch. 8, 24. Man vgl. Jes. 23, 8. zu dem Ausdruck.

2) Für Bach findet sich יוּבַל Jer. 17, 8. Auch נַחַל bezeichnet zuerst einen Bach (Jes. 58, 11.), dann ein Thal (Num. 24, 6.), das vom Bache durchflossen wird. Hohel. 6, 11. ist נחל nicht Bach, sondern Thal.

3) Teich ist בְּרֵכָה S. WBB. אפיק ist dichterisches Wort für das Bett eines Flusses (Jes. 8, 7.) und Meeres (2 Sam. 22, 16.) vgl. Meier zum Joel S. 83. תְּהוֹם ist Fluth, Woge, Wassermenge überhaupt (Dt. 8, 7.) und steht nie vom Himmelsoceane. Tuch Gen. S. 167. vgl. S. 18. סְפִיחִים Ijj. 14, 19. sind dichterischer Ausdruck für Fluthen. Auch יְבוּל ist Fluth Ijj. 20, 28., שִׁפְעַת מַיִם Wasserfluth ebd. 22, 11.

4) Eine solche Cisterne heisst בּוֹר (Jer. 6, 7. K'tib.) und בּאר, eigentl. בַּאַר (Ew. §. 318.). Die beiden Wörter בֹּאר (= בּוֹר) und das im Verfolge zu erklärende בְּאֵר (vgl. Spr. 5, 15. Ez. 4, 2.) stehen wie das allgemeine und besondere zusammen. בֹּאר (בּוֹר) ist ein Masc. (Gen. 37, 20. 24. 1 Sam. 19, 22. Dt. 6, 11. Jer. 2, 3.); zwar ist בּוֹר Jer. 6, 7. fem, aber nur weil בּוֹר etwas enthält oder umfasst, und so der בְּאֵר gleichstellt. Zwar hat בּוֹר schon dieselbe Pluralendung wie בְּאֵר (בְּאֵרוֹת), aber theilt mit diesem nicht die Construction, daher Dt. 6, 11. בֹּרוֹת חֲצוּבִים. Es ist Grube überhaupt (vergleiche שׁוּחָה, פַּחַת, שַׁחַת und das aram. גּוּמָץ

und, wenn sie fast ausgetrocknet waren, ein zäher und noch mit Wassertheilen versetzter Schlamm auf dem Boden sich festsetzte, wovon nicht selten Bilder entlehnt sind: Ps. 40, 3. 69, 2. 3. 15. 16. Waren sie ganz ausgetrocknet, so bediente man sich dieser Cisternen zugleich als Kornmagazine und Gefängnisse (Jer. 38, 6. Klagl. 3, 53., (vgl. Ps. 40, 3. 69, 16.) Zekh. 9, 11. Ex. 12, 29. [1]). Der Brunnen [2]) war ein solcher, den man

Qohel. 10, 8.), nicht grade nothwendig zur Aufbewahrung des Wassers; ferner ist es Grab, Felsgrube und auch Cisterne, בֵּירָא, wie der aram. Uebersetzer und Hieronymus בּוֹר bei Jer. 6, 7. wiedergeben. An einem solchen בור war ein Rad (גַּלְגַּל), durch welches ein Eimer (כַּד) hinabgelassen und mit ihm geschöpft (דלה verw. תלה, סלה, סלל) wurde Qohel. 12, 6.

1) Cisternen wurden oben zugemacht und so zu Gefängnissen gebraucht, daher Ijj. 12, 14: סָגַר עַל d. i. „einsperren."

2) בְּאֵר הַמַּיִם Gen. 24, 11. = עֵין הַמַּיִם v. 13. *Βήρ* heisst phöniz. *τὸ φρέαρ* nach Steph. Byz. So konnte es auch der Ziehbrunnen sein, und leicht mochte es nun für die Cisterne (באר) gesetzt werden 2 Sam. 17, 18. (vgl. Jes. 36, 16.) Ps. 69, 16., aber nicht schlechthin für Grube. Also ist die Auffassung der Stellen 2 Sam. 23, 15. 16. bei den Punktatoren und in der Chronik die wahrscheinliche, die von v. 20. daselbst fast unumgänglich; Ps. 55, 24. aber muss eben so gewiss (vgl. Ps. 40, 3.) בְּאֵר gelesen werden und Gen. 14, 10. geht die Punktation von der falschen Erklärung Naphtabrunnen, statt Erdpechgruben, aus. Nach dem arab. بئر hat das Qri Jer. 6, 7. die Form בִּיר (= בְּאֵר). — Gleichbedeutend mit בְּאֵר ist מָקוֹר (Zekh. 13, 1.) vergl. מְקוֹר מַיִם חַיִּים oder נוֹזְלִים „Brunnen lebendiger oder rieselnder Wasser." Sprüch. 5, 15. Hohesl. 4, 15., von קוּר graben (Jes. 37, 37, 25.), denn das Wort bedeutet nicht Quelle (מַבּוּעַ), sondern Born, Brunnen; gleichbedeutend ist auch, vgl. 2 Sam, 17, 18: מִיכַל מַיִם „Wasserbehälter" 2 Sam. 17, 20. (von כהל, כול = יָכֹל); gleichbedeutend sind auch גֵּבִים Brunnen, מַיִם קָרִים Jer. 18, 14. „gegrabene Wasser (von קור vgl. 6, 7.), מוֹצָאֵי מַיִם „Wasserbrunnen" Jes. 41, 18.

auf Quellwasser grub (Gen. 26, 19.) und mit welchem eine Quelle zu Tage gefördert wurde (Gen. 16, 14. vgl. v. 7.); es verschloss sie ein grosser Stein (29, 2. vgl. Hohl. 4, 12.) An beiden Stellen ist aber gewiss derselbe Brunnen gemeint, aus dem die Stadt sich mit Wasser versorgte und ihre Heerden aus den Tränkrinnen tränkte. — Bäche, von Schneewasser entstanden, finden sich im Frühlinge viele, weil sie aber in der trockenen Dürre des Sommers leicht versiegen, vgl. Jo. 1, 20., z. B. der Qischon, so waren sie Lügenbäche (אַכְזָבִים) genannt Jes. 58, 11. 15, 18. Ijj. 5, 12. 6, 15. und für אכזב wird Ps. 116, 11. כוזב gesagt, da es ein Bach ist, der davon läuft, statt als איתן Stand zu halten. Auch die Stadt Eidippe in Israel an der phönizischen Grenze hat Mikh. 1, 14. daher den Namen אַכְזִיב „Lügenquelle." Weil diese Giessbäche in der heissen Jahreszeit meistentheils verschwinden, so ist danach auch wohl Ps. 58, 9: כמו שבלול תמס יהלך zu erklären: „Wie ein Fluss, der zerrinnend vergeht", wie schon Abenezra das Wort שבלול von שבל fliessen, dem Parallelismus sehr angemessen, erklärt. [1])

Es finden sich in Palästina, wie bei andern Völkern [2]), nur zwei Hauptabschnitte, welche das Regulative für die Landwirthschaft geben, nämlich die *warme* und *kalte* Jahreszeit, קַיִץ וָחֹרֶף Ps. 74, 17. Zekh. 14, 8. welche wie *Χειμὼν* und *θέρος* bei den älteren Griechen das ganze Jahr umfasste. Daher auch Gen. 8, 22: קֹר וָחֹם *Kälte* und *Hitze*, oder חֹרֶף וְקֶרַח Gen. 31, 40. Jer. 36, 30. Der *Winter* חֹרֶף, wofür vielleicht nur im Volksidiome סְתָו Hohl. 2, 11. (einmal שֶׁלֶג Schnee, Sprüch. 31, 21.) gesagt werden mochte, umfasst nach Baba Miss. f. 106, 2. und Reland antiqq. p. 399. die Hälfte des Kislev (November), den Tebeth und die Hälfte des

1) Die Bedeutung *Schnecke* beruht blos auf Autorität der Rabbinen, und selbst das Vorhandensein des Volksaberglaubens von der zerrinnenden Schnecke ist unerwiesen.

2) *Stern* und *Benfey*: Monatsnamen der Hebräer S. 222.

Schebat. Im November beginnt die erste Regenzeit, die etwa 30—40 Tage dauert; sie heisst יוֹרֶה oder מוֹרֶה Joel 2, 23. d. i. der (den dürren Boden) Tränkende (Regen), von רוה [1]). Die LXX. nannten ihn, weil er im ökonomischen Jahre zugleich der erste war und im Gegensatz zum Spätregen: ὑετος πρωϊμος. So findet sich etwa im December, oft erst im Februar etwas Schnee (שֶׁלֶג, chald. תְּלַג) oder Eis [2]). Der Schnee war überhaupt im Morgenlande ein prodigium, vgl. Ijj. 38, 21. 22.; er gehört, da er nur wenige Wochen lang dauert, Ijj. a. a. O. mit zu den seltenen Waffen, deren sich Jahve zur Vertilgung der Schlechten bedient [3]). Der Einfluss der kälteren Jahreszeit auf Menschen und Thiere ist im Orient natürlich grösser als bei uns; jene erstarren bis zur Unthätigkeit, und diese werden von mancherlei Krankheiten heimgesucht. Daher heisst es Ijj. 37, 7: „Aller Menschen Hand versiegelt Er“ (nämlich Jahve, dass sie dieselbe nicht gebrauchen können, vgl. 33, 16. d. h. ihre Hand wird vom Froste gelähmt, sie erstarrt) „zum Merkmal für alle Leute seiner Schöpfung. Da geht das Wild in sein Lager und ruht in seinen Höhlen.“ Aehnlich sagt Homer Il. 17, 549 f. vom Winter:

Χειμὼν δυσθαλπὴς, ὅς ῥά τε ἔργων
ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονὶ, μῆλα δὲ κήδει

Eis war in Palästina eine seltene und wunderbare Erscheinung. Das Buch Ijjob 38, 30. rechnet seine Erscheinung unter die räthselhaften Naturwunder:

1) Vgl. Sprüch. 11, 25, wo יוֹרֶא zu lesen, gleichwie Sprüch. 23, 21. יוֹרֵשׁ von רושׁ steht.

2) קִפָּאוֹן Zekh. 14, 6, wo וְקֹרוֹת וְקִפָּאוֹן Kälte und Eis zu lesen.

3) Schneewasser scheint man auch für ein kräftiges Waschmittel gehalten zu haben. Daher ändert Qri Ijj. 9, 30: במוֹ שלג (= בְּ) in בְּמֵי, wie umgekehrt Jes. 25, 10. במי in במוֹ. Die alte Form מוֹ kommt ausser in מואב sonst aber nie vor.

Wie Stein
Verdichten sich die Wasser,
Und der Fluthen Fläche
Hält zusammen. (vgl. 37, 10.)

Der Nordwind (רוּחַ צָפוֹן, מְזָרִים) bringt Kälte (Ijj. 37, 9.), dunkles Gewölk (Ez. 1, 4.) und gebiert Regen Sprüch. 25, 23. Der November (Jer. 36, 22.) und December (Esr. 10, 9.) sind immer unfreundlich und regnerisch, oft sogar bei längerem Aufenthalt im Freien tödtlich [1]). Selbst im Februar [2]) und März [3]) ist's oft noch sehr kalt, trübe und regnerisch. Qoh. 12, 2. 3. Kurz nach Aussaat des Getraides, welches durch sie zum Keimen und Aufgehn tauglich ward, trat die zweite stärkere Regenzeit ein (מַלְקוֹשׁ das Späte im Jahre, also Spätregen, LXX. ὑετος ὄψιμος), der bis in die Mitte des April (des Aehrenmonates Joh. 4, 35.) dauert. Hos. 4, 7. Dt. 11, 14. Diese Regengüsse, mit welchen der Winter anfängt (Frühregen) und auch wieder aufhört (Spätregen), werden Ijjob 37, 6. durch גשם מטר Regenguss [4]) bezeichnet, und auf beide bezieht sich Ijj. 28, 26:

1) Harmar's Beobachtungen I. S. 18. Jos. Arch. 13, 11.

2) Harmar a. a. O. S. 15. 16.

3) A. a. O. S. 27.

4) מטר ist kein sanfter Regen, denn מטר סֹחֵף Spr. 28, 3. ist ein wegspülender Regen, ein Platzregen. Es ist vielmehr der fruchtbare Regen, wie Ps. 72, 6 = רְבִיבִים fruchtbare Regenschauer, Spr. 27, 15. ist סַגְרִיר Regenschauer. גשם ist ein starker (1 Kön. 18, 41. Ez. 13, 11.), anhaltender (Ez. 1, 25. Esr. 10, 9. 13.), dem regelmässigen Spät- und Frühregen ähnlicher (Lev. 26, 4. Jer. 5, 24. Joel 2, 23.), von Wind begleiteter (2 Kön. 3, 17. Sprüch. 25, 14. 23.) und dabei wohlthätiger, erquickender Regen (Hos. 6, 3. Ps. 68, 10. Ez. 34, 27. Zekh. 14, 17.), Gewitter- oder Gussregen, verstärkt: גשם מטר und מטר גשם (Ijj. 37, 6. Zekh. 10, 1. 1 Sam. 12, 17 ff.) = שֶׁטֶף Ijj. 38, 25. (Regenguss). Regenwasser ist בְּרִי Ijj. 37, 11. Wie sich die Hebräer die Entstehung des Regens dachten, lässt sich noch sehr wohl erkennen. Nach Gen. 2, 6. muss erst ein Nebel (אֵד) von der Erde aufsteigen, ehe es regnen kann. Wenn es Ijj. 36, 27. heisst: sie (die Wassertraufen aus

Er gab dem Regen ein Gesetz
Und eine Bahn dem Donnerstrahle.

In Beziehung auf sie heisst es Jer. 5, 24. (Gott) „der uns Regen, sowohl frühen als späten, zu seiner Zeit giebt, die Eide über die Erntefristen uns hält." Die Wiesengründe waren zur Zeit der Wiesenschur (Am. 7, 1.) im Frühlinge des Wassers bedürftig 1 Kön. 18, 5. vgl. Am. 7, 5 f., und es war zur Zeit der Wiesenschur fruchtbarer Regen höchster Segen für die erschöpfte Erde Ps. 72, 6:

Wie Regen träufte es auf Wiesenschur,
Wie Regenschauer, Sättigungen der Erde.

Ijjob's Rede wird c. 29, 23. als ein erquickender Spätregen dargestellt und v. 22. (vgl. Deut. 32, 2.) gesagt: seine Rede träufle auf die, welche sie hörten. Der Spätregen, der Ende Februar's fällt, bringt den Frühling (עֵת זָמִיר „Zeit des Vogelgesanges" Hohl. 2, 12.) und die schöne Jahreszeit (קַיִץ), welche mit der Erndte (קָצִיר) nach dem Passa beginnt; oft steht auch קָצִיר als

dem Meere über den Wolken) sickern für seinen (des Regens, מָטָר) Dunst (לְאֵידוֹ) Regen wieder, so deutet das Suffix. auf einen Zusammenhang des Regens mit dem Dunste, wo nicht auf einen Ursprung aus diesem hin. Dieser feuchte Dunst nämlich, welcher theils vom nächtlichen Thau und der darauf scheinenden Morgensonne, theils vom erhitzten Boden aufsteigt, sobald ein Regenschauer niederfällt (wie denn bei Gewittern die Berge mit gewaltigen Rauchsäulen dampfen Ex. 19, 18. Ps. 18, 9.), scheint den Hebräern als Vehikel gegolten zu haben, wodurch Wasser in die Wolkenhöhe gelangt und das Herabregnende sich wieder ergänzt. Diese Vorstellung findet sich auch bei den Persern, nach einer Stelle aus Schehisteri, welche Stickel zum Hiob S. 216. anführt:

„Ausdünstung empor sich hebt vom Meere
Und niederkommt durch Gottes Befehl auf Wüsten,
Der Sonnenstrahl aus viertem Himmelskreis
Herniederfällt und sich damit vereinigt;
Die Wärme wiederum zum Wege aufwärts treibt,
Dort innen schwebet jedes Meereswasser.

Die aufsteigenden Dünste, welche sich zu Wolken verdichten, heissen Sprüch. 25, 14 נְשִׂיאִים, LXX. νέφη. קִיטוֹר ist Höhenrauch, Nebel.

gleichbedeutend mit קַיִץ Jes. 16, 9. Jer. 48, 32. 8, 20. Vgl. חֹם קָצִיר Jes. 18, 4. In Nordpalästina blieb die Vegetation aber etwa um einen Monat hinter dem Wachsthum im Süden zurück. Daraus erklärt sich das Gebot des Jerobeam 1 Kön. 12, 33. und die Stelle Am. 4, 7., woraus man sieht, dass man dort das Einfallen des Spätregens drei Monate vor der Ernte zu erwarten pflegte. Bei Jerusalem reifte das Getraide im April, „dem Aehrenmonate" Joh. 4, 35., und die Erndte sollte nach dem Passa beginnen. Frühregen und Spätregen zusammen bilden die Jahreszeit עֵת־גְּשָׁמִים (Esr. 10, 13.) oder יְמוֹת גְּשָׁמִים, gegenüber den יְמוֹת הַחַמָּה (Scheb. IX, 7. Kil. IX, 5.). Einzelne Gewitterregen im Sommer zählte der Landmann nicht. Da also יורה und מלקוש beide גֶּשֶׁם sind, גשם aber eine besondere Jahreszeit bezeichnet, so erklärt sich Jer. 5, 24. das Q'ri: גשם יורה מלקוש, doch ist hier das K'tib missverstanden, denn die Worte des K'tib גשם ויורה ומל' sind aufzufassen: „Regen, sowohl Frühregen als Spätregen."

Während der ganzen Zeit vom Spätregen bis zur Obsterndte regnet es selten, auch musste „Schnee im Sommer und Regen während der Erndte" natürlich den Feldfrüchten Schaden bringen. Sprüch. 26, 1. Der reichliche Thau [1]) bleibt Hauptmittel der Befruchtung, weshalb er als grosser Segen gepriesen wird Gen. 27, 25. Ijj. 29, 19. Er ist bei den hebräischen Schriftstellern a) Bild der schnellen Vergänglichkeit, Hos. 6, 4. 13, 3. B. d. Weish. 11, 22. b) des Erfrischenden und Erquickenden. Thau, der auf Pflanzen fällt, ist Bild der Belebung. Jes. 26, 19, Hos. 14, 6. Ps. 72, 6. c) der reichlichen Fülle Ps. 110, 3. Nach alter Meinung träufelte stehendes Gewölke (Thaugewölke Jes. 18, 4.) den Thau herab.

1) „Thau" (טַל) „Thautropfen" (אֶגְלֵי טַל) Ijj. 38, 28.; „Himmelsreif" (כְּפֹר שָׁמַיִם) ebd. 38, 29. Einmal: „nächtliche Tropfen" (רְסִיסֵי לָיְלָה) Hohel. 5, 2.

vgl. Gen. 27, 28. Dt. 33, 28. Mikh. 5, 6. Zekh. 8, 12. Spr. 3, 20. Der Ausdruck träufeln vom Thau erklärt sich, weil er im Orient Nachts sehr stark fällt und eher ein gelinder Regen zu nennen ist [1]). Es wehen in dieser Zeit die Stürme des Südens (סַעֲרוֹת תֵּימָן) Zekh. 9, 14. vgl. Jes. 21, 1. [2]), denn gegen den Süden verflacht sich für den Hebräer das Land. Die Stürme haben in gebirgloser Gegend weiten Spielraum und wüthen desto heftiger. Sie wehen etwa bis zum Juni, dann steigt die Hitze bis zum September oft bis zur unerträglichsten Schwüle, wenn nicht der Nordwest- oder Südwestwind Kühlung und Frische bringen. Diese heissen: צָפוֹן (Nord) und תֵּימָן (Süd). Hohesl. 4, 16:

Herauf, Nordwind,
Und komm, Südwind,
Durchwehe meinen Garten.

Im Hebräischen giebt es nämlich keine Bezeichnungen für die verschiedenen, zwischen den vier Hauptrichtungen liegenden, Zwischenrichtungen der Windrose. Daher kann z. B. צָפוֹן den Nordwestwind, תֵּימָן den Südwestwind Hohel. a. a. O. bezeichnen. Dazu kommt, dass die in Palästina wehenden Nordwinde in der That angenehm und erquickend sind, sie bringen im Sommer das schöne Wetter, im Winter den Regen [3]). Sie wehen während der Monate Juni, Juli und August und verdanken ihre erquickende Frische in Aegypten zum Theil dem Meere, in Palästina zum Theil dem Libanon; der Südwestwind weht auch vom November bis Februar,

1) Jollife's Reise in Syrien und Aegypten, nach der deutschen Uebersetzung S. 290.

2) Ijj. 37, 9. spricht nicht vom Sturm aus Süden. Der Südwind ist sehr heiss und beschwerlich (Prosper Alpin. bei Harmar in dessen Beob. 1. 65.; Rosenmüller Morgenld. V, 176.) und dabei der Gesundheit gefährlich.

3) Harmar's Beob. I. 55.

bringt, wie der Nord, den erwünschten Regen und wird deshalb von den Arabern „Vater des Regens“ genannt. Nach Burckhardt [1]) weht in jenen Gegenden ein kühler Wind sowohl vor dem Aufgange der Sonne, als es auch Andere von der Zeit nach dem Untergange der Sonne erzählen [2]), daher Gen. 18, 1. רוּחַ הַיּוֹם (vgl. Gen. 3, 8. Hohl. 2, 17.), entgegengesetzt der חֹם הַיּוֹם der „Hitze des Tages.“ In dieser warmen Jahreszeit giebt es sogar Nachtfröste, und die Kälte ist der Gesundheit schädlich; der Thau fällt mitunter so stark, dass die Kleider von Feuchtigkeit triefen, vgl. Gen. 31, 40. Hohl. 5, 2. Richt. 6, 38. Selbst im Sommer fiel wohl Schnee, der natürlich den Feldfrüchten Schaden brachte. Spr. 26, 1. Am fruchtbarsten ist im August der heisse Ostwind (קָדִים Gen. 41, 23. Ijj. 27, 21. oder רוּחַ קָדִים Ez. 17, 10. vgl. 19, 12., parallel mit רוּחַ Hos. 12, 2. Ijjob 15, 2.) der von Mitte Juni bis zur Mitte September's weht und die Luft [3]) mit Staub verfinstert; er bringt gewöhnlich den Sturm und ist recht eigentlich der Sturmwind, Ijj. 38, 24. Ps. 48, 8. Jes. 27, 8. Ez. 27, 26., der die Wasser des rothen Meeres theilte Ex. 14, 21. Er kam den Hebräern aus der arabischen Wüste [4]) und ist ein „Sturm Jahve's“ Hos. 13, 15. Jes. 40, 7., sein „Odem“ Ijj. 4, 9., sein „Zornhauch“ ebd. 15, 30. Jes. 11, 4; er ist der heisse (רוּחַ צַח שְׁפָיִם Jer. 4, 11.), volle (רוּחַ מָלֵא Jer. 4, 11.) Wüstenwind (רוּחַ מִדְבָּר Jer. 13, 24. vgl. Hos. 13, 15. Ijj. 1, 19.), der in der Wüste unaufgehalten, sich zumal auf ihren Höhenpunkten (Jer. 4, 11. 12, 12.) mit ungemessener Heftigkeit (Jer. 13, 24. 18, 17.)

1) Burckhardt Reise in Syrien II. 782.

2) Z. B. Plinius (bei Rosenmüller zum Hohenl. 2, 17.): sub crepusculo autem commotior aura lenire solet. Chardin voy. en Perse 6, 19.

3) Harmar's Beob. II. 186.

4) Ueber Ostwind (קדים) in Aegypten Gen. 41, 6. und Ex. 10, 13. s. Credner zum Joel S. 286. Tuch zur Gen. S. 517., aber auch Hengstenberg die BB. Mose's und Aegypten S. 10.

erhebt, Brunnen und Quellen austrocknet (Hos. a. a. O. Ijj. 13, 15.), von welchen die Wurzeln der Bäume Nahrung saugen (Jer. 17, 8.), Häuser verwüstet (Ijj. 1, 19.) und in den Wüsten oft plötzlich die Kochzurüstungen der Reisenden zerstört [1]), daher Ps. 58, 10. ein Sprüchwort des Sinnes: eure Plane werden vor der Ausführung vereitelt werden:

„Bevor eure Töpfe die Dornen merken,
So frisch, wie brennend, sind sie weggerafft.

Dieser Ostwind ist das verheerende Element (Ijjob 27, 20 bis 22.), der Wirbelwind (גַּלְגַּל Ps. 77, 19. Ezechiel 10, 13.), die Windsbraut, סוּפָה [2]), *τυφων*, (Hos. 8, 7. 9.), der Gluthwind (רוּחַ זִלְעָפוֹת Ps. 11, 6.) bei Jes. 10, 15. „Versengung oder Gluth des Odems Jahve's" (עַיָּם רוּחַ יְיָ), der die Aehren verbrennt (Gen. 41, 6. 23.), die Saaten versengt (Ijj. 15, 30.), den Rost oder Brand (שְׁדֵפָה 2 Kön. 19, 26., יֵרָקוֹן oder שִׁדָּפוֹן) ins Getreide bringt, ehe der Halm kommt (לִפְנֵי קָמָה Jes. a. a. O. vgl. Jes. 17, 5.), weil er Schwefeldünste mit sich führt. Im Arab. ist er Gift, im Türk. der giftige Wind geheissen und die Juden nennen den Mars auch סַמָּאֵל „Gift Gottes", das offenbar der Gluthwind Samum ist. [3]) Durch das Gebirge ändert er sich aber

1) Oedmann verm. Samul. aus der Naturk. IV 99.

2) Von dem sausenden, schnaubenden Naturlaute der Supha steht שׁוּף Ijj. 9, 17. („Im Sturm schnaubt er mich an") und vermöge seiner Verwandschaft mit שׁוּף bezeichnet אסף, wie ספה (سَغَا), das sausende Fortführen und Zusammenwirbeln leicht abzureissender, tragbarer Gegenstände, z. B. der Halme und Baumfrüchte.

3) Auch den kleinasiatischen Griechen scheint dieser Gluthwind bekannt gewesen zu sein. Hom. Il. 5, 864. (Ovid. Metam. lib. VII. V. 528 f.) Vergl. *καύσων* Jaq. 1, 11. Auch der Sirocco der heutigen Italiener wurde von den Griechen *Φοινικίας* genannt (Hipp. de aëre, aq. loc. II, 5.), weil er von Phönizien, also von Osten, kam.

bedeutend. In der Wüste weht er zwei Fuss über der Erde, man riecht ihn wegen der Schwefeldünste von fern und wirft sich eilends nieder, wenn seine ungewöhnliche Schwüle eintritt, selbst die Thiere senken den Kopf, um seinen schädlichen Einwirkungen zu entgehen, denn wer ihn einhaucht, fällt mit einem tödtlichen Blutsturze nieder, worauf der Körper schwarz wird und die Glieder augenblicklich sich ablösen, wenn man sie berührt. [1]) Diese Schädlichkeit des Windes selbst wird jedoch von Anderen geleugnet, denn die meisten Reisenden kommen durch den heissen Sandwirbel und durch Wassermangel um. (Man denke an Kambyses Zug.) [2]) — Wie das Irrlicht, in der Bibel zwar nicht erwähnt, sich in Palästina häufiger und auffallender als irgendwo zeigt, zuweilen die Berge beleuchtet, und wie entzündetes Schiesspulver fortläuft und sich in langen Streifen verbreitet [3]), und wie überhaupt die Lufterscheinung [4]) nicht selten ist, so macht sich auch besonders ein merkwürdiges Phänomen in der Wüste im Osten von Palästina bemerkbar: die Fata Morgana, שָׁרָב (سَرَاب) Jes. 35, 7., eine optische Täuschung durch Verdünnung der heissen Luft hervorgebracht, welche den Reisenden in die tiefe Sandwüste lockt, weil im Sande sich die Sonnenstrahlen brechen und Wasser scheinen. [5]) So bezeichnet auch das arab. آل einen dicken Dampf, der Morgens und Abends gesehen wird und die Dinge, die man von fern in ihm gewahrt, zu erheben scheint.

1) Niebuhr Arab. S. 7.

2) Denon Voyage p. 179. und Kämtz über den Samum in Schweigger-Seidel's Jahrbb. der Chemie und Physik. 1830. S. 145 f.

3) Schaw Reisen, S. 289.

4) Die Lufterscheinung, das Phänomen: שְׂכִיָּה Ijj. 38, 36., eigentlich Bild, Gestalt; vgl. das Fem. Jes. 2, 16.

5) Gesenius zu Jesaj. I. S. 926. Minutoli Reise zum Tempel des Jupiter Ammon, S. 56.

Dieses Wort wird aber, wie שָׁרָב a. a. O. von dem gebraucht, was zwar einen Schein, aber einen trügenden, die Erwartung täuschenden hat. [1])

Siehe d. Ver- besserung

Im Gefolge eines heissen Ostwindes, aber auch jedes anderen Windes [2]) sind gewöhnlich Heuschrecken, eine Landplage Palästina's (Lev. 11, 22. Dt. 28, 38. Am. 4, 9.), zu den „Pfeilen Gottes" gerechnet Dt. 32, 23. Ez. 5, 16. Der allgemeinste Name der Heuschrecken ist wohl (Spr. 30, 27. Ijj. 39, 20.) אַרְבֶּה, also von der Menge benannt. Doch gab es nach Joel c. 1. hauptsächlich vier Arten derselben, deren Namen von den verchiedenen Lebensaltern der Heuschrecken zu verstehen sind. Diese Namen sind: גָּזָם (vgl. ar. جَزَمَ wegnehmen) d. i. Abnager, Raupe; אַרְבֶּה im speciellen Sinne Grille; יֶלֶק Lecker oder Springer und חָסִיל Abfresser; doch nennt Qohel. 12; 5. eine fünfte Art: חָגָב d. i. wahrscheinlich die Heuschrecke in der Verpuppung. Nach Joels Schilderung muss keine Heuschreckenverheerung so verderblich als die zu Jehoram's Zeit gewesen sein, die bei einer grossen Dürre sowohl die Wein- und Obsternte, als auch die Getreideernte vernichtete. Sie kommen gewöhnlich im Frühlinge von Südwest nach Nordost, so dass man sich den Schwarm der Richtung nach als von Aegypten kommend am richtigsten vorstellen wird. Da nun aber der Heuschreckenschwarm Joel 2, 20. östlich von Jerusalem heranzieht, so ist die Lesart הַצְּפֹנִי „der Nördliche" wahrscheinlich dort zu emendiren. [3]) Die Luft wird von den Heuschrecken oft meilenlang verfinstert. Man sucht auf alle Weise zu verhindern, dass sie niederfallen (davon נָפַל Richt. 7, 12.). Treibt sie nicht der Wind hinweg, so werden sie durch Schreien, Getöse, Geklingel und

1) Ibn Doreid ed. Scheid. V, 46. Vita Timur ed. Manger T. II. p. 672.

2) Credner zum Joel S. 286.

3) Meier zum Joel S. 123.

Schwingen von Tüchern auf Stangen fortgetrieben, [1]) daher Ps. 109, 23.: „Ich werde weggescheucht wie Heuschrecken.“ Sind sie aber niedergefallen, dann liegen sie oft fusshoch, verschonen selbst die Rinde der Bäume nicht, welche dann gewöhnlich ausgehen, und in einigen Stunden nagen sie alle Pflanzen ab. Dass die Heuschrecken „beissen“ (stechen), sagt der Verfasser von Weish. 16, 9. nach seinem übertreibenden Charakter, denn die Naturgeschichte weiss nichts davon. Auf die apokalyptische Dichterstelle Apoc. 9, 2 f. darf man sich nicht berufen. Finden sie keine Nahrung mehr, dann fliegen sie weiter. Mit dem rauschenden Heuschreckenhüpfen wird Ijj. 39, 20. vgl. Joel 2, 4. der Lauf des Rosses verglichen. Mehre Arten von Heuschrecken dienten aber den Hebräern, so wie noch jetzt den Arabern [2]), zur Speise. Mt. 3, 4.

Gewitter sind in Palästina im Winter häufig, selten aber im Sommer. Volney [3]) bemerkt: „Die Gewitter sind auf dem Delta und in der Ebene von Palästina im Sommer unendlich selten, im Winter aber weit häufiger. In beiden Ländern steht der Donner allemal mit dem Regen in Verbindung, d. h. das Aequinoctium und der Herbst sind seine eigentliche Jahreszeit.“ Die hochaufgethürmten Gewitterwolken werden bei Dichtern als ein hohes Meer gedacht (יָם Ijj. 9, 8. 36, 30. מַיִם Ps. 29, 3.) über das Gott hinschreitet, um das Gewitter zu leiten (Ijj. 9, 8. Ps. 18, 12. Nah. 1, 3. Hab. 3, 15.). Gingen die Gewitterwolken tiefer, so schien sich der Himmel auf die Erde niederzuneigen, Ps. 18, 10. Hab. 9, 8. und jene Wolken, in welchen verhüllt Gott als das Gewitter leitend gedacht wurde, heissen die Hütte Gottes Ijj. 36, 29., vgl. Ps. 18, 12. Nach dem Sinne

1) Niebuhr Beschreibung von Ar. S. 174. Oedmann verm. Samml. II. 104 f. Jahn Archäol. I. 1. S. 165.

2) Niebuhr Reise in Arab. I. S. 402.

3) Volney Reisen I. S. 272.

der Alten ist der Donner der gewichtigste Theil des Wetters; gleichsam die befehlende Stimme, der schmetternde Ausspruch Jahve's (קול יהוה) [1]). Der Donner „spaltet Feuerflammen" Ps. 29, 6. d. h. schickt gespaltene Flammen aus (vgl. bei Ovid: Jovis telum trisulcum, ignes trisulci.) Für Donner und Blitz [2]) wird auch gesagt: sprühende Feuersteine Ez. 28, 14.), d. h. Donnerkeile, vag'rapâta im Sanskr.; für Blitz steht Donnerstrahl (חֲזִיז קֹולוֹת Ijj. 28, 26.), Strahlen (קְרָנַיִם) in Gottes Hand (Hab. 3, 4.), Pfeile und Speere (Hab. 3, 9.), Kohlen (פַּחִים Ps. 11, 6.), brennende Kohlen (גֶּחָלִים Ps. 18, 9. 140, 11.), die Gott sendet. Wie im ganzen Alterthume der Regenbogen eine geheimnissvolle Bedeu-

1) Donner ist Schall Jahve's (קול יהוה Ps. 18, 14.), starker Donner ist קול רַעַשׁ גָּדוֹל Ez. 3, 13., erklärender Ausdruck für: קול שַׁדַּי Ez. 1, 24. 10, 5. Donnern, von Gott gesagt, heisst: נָתַן קול Ps. 18, 14. = הִרְעִים ebd., und die auffallende Verbindung נָתַן בְּקוֹלוֹ Ps. 46, 7. erklärt sich aus Ps. 68, 34., wonach man zu נתן zu ergänzen hat: קול עֹז. Gleichsam er tönt mit seiner Stimme d. h. laut.

2) Blitz heisst בָּרָק, verw. mit פָּרָק der Durchbrecher genannt, worüber schon S. 9. gesprochen ist. Blitze werden Gen. 19, 24. vgl. Ps. 11, 6. Ez. 38, 23. umschrieben durch Schwefel und Feuer (vgl. 2 Kön. 1, 12. 14. Ijj. 1, 16. Jes. 66, 16) Dass des Schwefels besondere Erwähnung geschieht, erklärt sich aus anderweitigen Erwähnungen der Klassiker, welche dem Blitze einen Schwefelgeruch und ein schwefelartiges Licht zuschreiben. Plin. H. N. XXXV, 15. Nach späterer Vorstellung wurden Naturerscheinungen wie Blitze und Winde durch die Engel hervorgebracht. Wenn es Ps. 104, 4. heisst „Er macht zu seinen Boten die Winde, zu seinen Dienern die Feuerflammen," so lautet es Hebr. 1, 7.: „er macht seine Boten zu Winden, seine Diener zur Feuerflamme" d. h. er bringt durch die Engel die, nur in ihren Wirkungen erkennbaren, Naturerscheinungen, Winde und Blitze hervor. Eine Parallele ist Xenoph. Memorab. IV, 3, 14.: „auch die Diener der Götter (ὑπηρεταὶ) sind unsichtbar; denn der Blitz und die Winde *αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται· ἃ δὲ ποιοῦσι, φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα.*

tung hatte [1]), so auch bei den Hebräern. Der Regenbogen („Bogen Gottes") ist Gen. 9, 14. ein mnemonisches Hilfsmittel für Jahve, ähnlich wie Jahve Jes. 49, 16. den Namen Ssijjons auf seine Hände gezeichnet hat, um seiner zerstörten Mauern nicht zu vergessen und wie er Jes. 62, 6. durch Jerusalem erinnert wird. Wahrscheinlich liegt. Gen. a. a. O. die Vorstellung zum Grunde, dass, wenn nach langem Regen ein Regenbogen erscheine, dann der Regen ein Ende habe und heiteres Wetter folge. Aehnlich bei Homer Il. XI, 27. 28., wo der Regenbogen ein *τέρας* und *σῆμα* ist. Wie er Hab. 3, 9. Kriegsbogen ist, so heisst er Hom. Il. XVII, 547. ein Anzeichen des Krieges und kalter Stürme. Auch Wolkenbrüche (זֶרֶם) kommen vor. Hagel [2]) ist in Palästina sehr selten, aber, wenn er fällt, desto furchtbarer gewöhnlich und gefährlicher, so dass er zum „zerschlagenden Hagelwetter", Jes. 28, 1., wird. Hagel ist in dichterischer und in prophetischer Sprache ein sehr beliebtes Bild Ps. 18, 3. Ijj. 38, 22. 23. Jos. 10, 11. Apoc. 8, 7. (*χάλαζαι*) 11, 19. 16, 21. B. d. Weish. 5, 22. Ueberschwemmungen kommen oft vor, vergl. Am. 8, 8. 9, 5., daher galten Wogen und grosse Gewässer und brausende Waldströme als Bild des Unglücks und grosser Gefahr. Ps. 18, 5—17. 32, 6. 40, 2. 3. 42, 8. 69, 2. 3. 5. 16. 88, 8., daher 2 Sam. 22, 5.: „Wogen des Todes, Bäche der Vernichtung." Besonders häufig ist überfluthendes Wasser Bild für Kriegsgefahr, Jes. 8, 8. Jer. 47, 2. Ps. 144, 7., denn die Kriegsheere überschwemmen auf ähnliche Weise das Land, Ez. 26, 3.

1) Rosenmüller's A. u. N. Morgenl. I. 287. S. über die indische Vorstellung v. Bohlen im Alten Indien. S. 43 f.

2) בָּרָד Ijj. 38, 22., אֶלְגָּבִישׁ Ez. 13, 11., אַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ ebd. 38, 22., wo LXX Hagel, Ijj. 28, 18. wo גָּבִישׁ ohne Artikel אל; auch אֶבֶן בָּרָד „Hagelstein" Jes. 30, 30. d. i. der grösste Hagel, der in Eisstücken herabfällt.

2 Sam. 5, 20. Ihr Brausen wird daher häufig mit dem des Meeres oder grosser Ströme zusammengehalten, Jes. 17, 12. 5, 30. Jer. 50, 42., und Symbol irgend eines bestimmten Kriegsheeres ist der Hauptstrom seiner Heimath Jer. 46, 7. Jes. 8, 7. Im Gegensatz zu dem Aufruhr des Meeres steht dagegen Ps. 47, 5. der ruhig in seinen Kanälen sich ergiessende Strom (נהר) und ist ein Bild des Friedens. Vom Gewitter, sowie vom Erdbeben (רַעַשׁ) entlehnen die Dichter häufig Bilder Am. 8, 9. Jes. 5, 30. Zekh. 5, 6. Namentlich wird auf ein grosses Erdbeben unter Uzzijja hingedeutet: Am. 1, 1. Jes. 5, 25. Zekh. 14, 5. In der Sage wird bei Sodom's Zerstörung (Gen. 19.) auf ein Erdbeben angespielt und wohl auch bei der Strafe der Rubeniten [1]) Num. 16.; von einem andern im siebenten Jahre des Herodes zur Zeit der Schlacht von Actium erzählt Josephus (Arch. 15, 5, 2.); auch am Todestage Jesu und nach demselben war nach der Evangeliendarstellung ein grosses Erdbeben. Mt. 27, 51—53. 28, 2. Bei Joel 3, 3 f. ist zwar ein starkes Gewitter gezeichnet, doch fliessen die Bilder vom Erdbeben mit ein. Noch deutlicher sind Ps. 18, 8 f. 60, 4. Jer. 13, 9. 10. 24, 18 ff. Ez. 14, 7. Mt. 24, 29., besonders auch Apoc. 6, 12 f. [2]) Bei solchen vulkanischen Erschütterungen umzieht sich der Himmel oft mit blutrothem Schein; Dunst und Rauchwolken steigen auf und der bleiche Mond nimmt aus leicht erklärlichen Ursachen eine dunkelrothe blutige Farbe an; vgl. Joel 3, 3. und Ps. 18, 8 f., wo die lebendigste und treueste Schilderung eines mit Erdbeben verbundenen Gewitters gegeben ist. Ferner sind von den in Palästina so gefährlichen Wiesen- und Waldbränden im glühenden Sommer oft Bilder entlehnt

1) Nicht der Qorachiten, wie in der Geschichte des Wüstenzuges zu zeigen ist.

2) Vgl. Ewald Comm. in Apoc. p. 157 f. Plin. ep. 6, 20. Dio Cass. 60, 22 f.

Ex. 22, 5. Joel 1, 19 f. Am. 7, 4 f. Anschauung totaler Sonnenfinsternisse wird vorausgesetzt Am. 8, 9. Sseph. 14, 7., gleichwie auch Jer. 15, 9.

Das Klima, das sich in Palästina seit den ältesten Zeiten nicht merklich geändert hat, ist im Ganzen gesund, wenn auch nach den Gegenden sehr verschieden, denn die Höhenverhältnisse des Landes üben einen eigenthümlichen klimatischen Einfluss aus. Es herrschen meist akute Krankheiten und zwar sind diese meist schnell vorübergehend, wenn auch desto angreifender. Unter den vielen Arten der Krankheiten (דברים Hos. 13, 14. von דֶּבֶר, vgl. Ps. 91, 6.) heisst die schrecklichste „des Todes Erstgeborener" (בְּכוֹר מָוֶת Ijj. 18, 1.) wie auch im Arab. die Krankheiten und Fieber Töchter des Todes heissen. [1]) Ein Verzeichniss solcher Krankheiten findet sich Deut. 28, 22 ff. [2]) Es sind: Schwindsucht (שַׁחֶפֶת, wofür Jes. 10, 16. רָזוֹן), hitziges Fieber (קַדַּחַת), Entzündung (דַּלֶּקֶת), Brand (חַרְחֻר) [3]), v. 27.: Beulen (עֳפָלִים) [4]), Krätze (גָּרָב), Grind (חֶרֶס), v. 28.: Wahnsinn (שִׁגָּעוֹן), Blindheit (עִוָּרוֹן) und Betäubung des Sinnes (תִּמְהוֹן לֵבָב) d. i. Blödsinn. Blindheit und Lahmheit waren, wie schon ihre häufige Erwähnung beweist, bei den Hebräern und im Orient überhaupt nicht seltene Erscheinung, Jes. 35, 5. 6. Jer. 31, 8. und namentlich wird schwache Sehkraft oft als ein leidiges Attribut der Greise genannt. Gen. 27, 1. 48, 10. 1 Sam. 3, 2. 1 Kön. 14, 4. Deut. 34, 7. Qohel. 12, 3. Geistes-

1) Schultens zu Ijj. a. a. O. Man vgl. zum Sprachgebrauch Jes. 14, 30.

2) Dort ist nicht genannt: der Saamenfluss: זָב וּמְצֹרָע 2 Sam. 3, 29. Siehe d. Verbesserungen.

3) Die anderen Worte, welche Deut. 28, 22. folgen, bedeuten schwerlich ähnliche Krankheiten (Dürre, Brand, Vergelbung), sondern gehen auf Krieg und Brand im Getraide.

4) Ueber die עפלים, von denen auch die Philister 1 Sam. 5, 6 ff. getroffen wurden, wird in der Geschichte der Richter das Nöthige beigebracht werden.

zerrüttungen, welche Deut. a. a. O. v. 28. aufzählt, sind in Palästina sehr häufig, da die Luft zu Hypochondrie und Hysterie hinführt. [1] Diese Geistesstörungen zeigen sich entweder als stille Melancholie und Blödsinn (1 Sam. 16, 23. רוח רע), oder als völliger Wahnsinn (Mt. 8, 28. Luc. 8, 27.), und wurden dann vom ganzen Alterthum auf böse Geister zurückgeführt. (Vgl. *δαιμωνᾶν*, besessen sein; *νυμφολήπτος*, albern = von Elfen geplagt sein). Krankheiten aber waren „Pfeile Gottes" (Ijj. 6, 4. 34, 6. Deut. 32, 23 f. Ps. 38, 3. Ez. 5, 16.) und vergiftete Pfeile nannte man tödtliche Krankheiten, daher auch „Todesgeschosse Jahve's" Ps. 7, 14. Sie waren eine „Geissel Gottes" (שׁוֹט Ijj. 9, 23., vgl. שֵׁבֶט 37, 13.), seine „Schläge" (Jes. 53, 4. 5.). Jahve schlägt den Pharao und sein Haus mit heftigen Schlägen d. i. Krankheiten Gen. 12, 7.; er schlägt den Menschen mit dem Aussatze 2 Kön. 15, 5., mit der Elephantiasis Ijj. 2, 7., Pest Num. 14, 12., Blindheit Gen. 19, 11., wie sonst mit Landplagen Ex. 7, 27. und Lebensmühseligkeiten. Seuchen galten als die Zorngluth Gottes (Ijj. 20, 23. vgl. Ps. 78, 48. 49. Hab. 3, 5.), daher רֶשֶׁף, Flamme, Gluth, auch für hitzige Seuche Dt. 32, 24. Hab. 3, 5. [2] Es ist das Feuer, welches Gott in menschliche Leiber sendet (Ps. 78, 48. 49. Ijj. 20, 23.), damit es sie verzehre (Ijj. 6, 4. Dt. a. a. O.) Zu den „tödtlichsten Seuchen" (מוֹתֵי תַחֲלֻאִים Jer. 16, 4.) gehörte die Pest חֶבֶל (חֶבֶל נִמְרָץ „unheilbare Pest" Mikh. 2, 20., ebd. חִבֵּל „verpesten"), oder דֶּבֶר, 2 Sam. 24, 15. 16. Hab. 3; 4., parallel mit קֶטֶב Ps. 91, 6. und mit רֶשֶׁף Dt. 32, 24. Beide, Pest und Feuer, als Princip der Wirkung, die sie sind, gedacht, werden Hab. 3, 4. persönlich geschildert. Die Pest geht gleichsam als Schildträger (1 Sam. 17, 7.) oder Läufer (2 Sam. 15, 1.)

1) Jost Gesch. d. Isr. I. 12.

2) Auch Deut. 33, 2. ist אֵשׁ דָּת „Feuer der Krankheit" d. i. Seuche. Zu דָּת f. דְּוָת vgl. מַדְוֶה ebend. 7, 15.

Siehe die Verbesserungen

vor dem Feuer her; dieses, als Diener (1 Sam. 25, 42.) zieht hinter ihm aus. Zuweilen ist die Pest, neben andern Todesarten, Tod (מָוֶת) genannt. (Ijj. 27, 15. Jer. 15, 2. 18, 21.), wie *θάνατος* (Sir. 29, 29.), wie Tod im Mittelalter. Sie erscheint als „Würgengel Gottes", 2 Sam. 24, 26. 2 Kön. 19, 35. Ex. 12, 49. So haben wir denn auch in Israel's Geschichte mehre furchtbare Beispiele der verwüstenden Pest, obgleich in Kenáan eine Pest „nach der Art der ägyptischen" Am. 4, 10. (vgl. Dt. 28, 60.) sprüchwörtlich war. Die grössseste Pest, deren im A. T. Erwähnung geschieht (2 Sam. 24.), raffte 70,000 Menschen hin. (Vgl. 2 Kön. c. 19.) Ekel und Erbrechen machten ihren Anfang, dann Entkräftung und Schwermuth, und gewöhnlich erfolgte der Tod. Erschien bei der Pest die Beule (שְׁחִין), so konnte man auf Genesung hoffen. Sie bricht gewöhnlich in den drei ersten Wochen unter der Achsel hervor und ist auch nach dem Urtheile arabischer Aerzte durch Feigen zu erweichen und zu heilen. Daher kann auch Jesaja, der diess Mittel anwendet (Jes. 38, 17.), dem Hisqia v. 5. Genesung verheissen. — Die herrschendste Krankheit ist der in Aegypten und Vorderasien eigenthümliche Aussatz, als eine Strafe für diejenigen betrachtet, welche gegen die Gottheit sich vergangen hatten Jes. 38, 4 f. 12 f., wie bei den Persern, wenn man die Sonne gelästert, Herod. 1, 138. Die gewöhnlichste Art war der weisse Aussatz (צָרַעַת), der den ganzen Körper mit Grind bedeckte, nicht schmerzhaft, aber äusserst ansteckend war und, wol mit Auszehrung oder Wassersucht verbunden, den Tod herbeiführte. Man vgl. Lev. c. 13., wo die Gesetze eine treffliche Kenntniss dieser Epidemie voraussetzen lassen. Bis zum höchsten Grade gesteigert erscheint der Aussatz in dem „bösen Geschwür" (שְׁחִין רָע Ijj. 2, 7. Dt. 28, 35., vgl. שְׁחִין מִצְרַיִם Dt. 28, 27.) d. h. der Elephantiasis, welche seit Pompejus selbst nach Italien kam (Plin. h. n. 26, 1.) und den Indern als Folge der Brahma-

nenverletzungen galt. Nach allen Symptomen ist dies die Krankheit des Ijjob. Sie beginnt mit vielem Jucken (Ijj. 2, 8.), welches man durch Kratzen mit einer Scherbe (חֶרֶשׂ Ijj. a. a. O.) oder einem Instrumente von Elfenbein [1]) zu lindern suchte [2]). Die Nächte sind schlaflos (Ijj. 7, 4.), abschreckende Magerkeit (כַּעַשׂ) entstellt den Körper (c. 17, 8.) und greift das Fleisch an (19, 26 „ohne mein Fleisch"). Der ganze Körper ist mit ekelhaften Geschwüren und schwarzen Beulen (7, 5.) bedeckt [3]), die Haut nimmt eine schwärzliche Farbe an, c. 30, 30: „Meine Haut löst sich schwarz von mir und mein Gebein brennt vor Gluth." Scorbutische Beschaffenheit des Mundes scheint mit der Elephantiasis verbunden zu sein. [4]) Ferner gehörte nach Angabe arabischer Aerzte dazu dickes Anschwellen der Lippen, die dann die Zähne nicht mehr bedecken [5]). Die Knochen des Kranken werden angefressen, die Gliedmaassen fallen ab und trennen sich vom Körper, daher Ijj. 30, 17.: „die Nacht meine Gebeine durchbohrt, dass sie schwinden von mir und meine Nager (Qualen) ruhen nicht." Die Magerkeit erreicht den höchsten Grad: 30, 18. „Es wird verwandelt mein (Ober-) Gewand; als wie mein Unterkleid umgürtet es mich." Nach oft jahrelangem Leiden erfolgt der Tod, denn dass Ijjob geneset, gehört zur Oekonomie des Gedichtes und die Krankheit ist ihm nur als Repräsentant der schrecklichsten Plagen gegeben. [6])

1) Chardin voyage en Perse II. 342. der Quartausg.

2) Vgl. Martial Epigr. 14, 34.

3) Daher eben der Name Elephantiasis, elephas bei Lucret. 6, 12.; im Zend geradezu khero = Sünde; auch λεοντιασις.

4) Stickel zu Ijjob 19, 20. S. 149.

5) Stickel a. a. O. S. 156. möchte daher 19, 20. übersetzen: Ich entrann mit dem Blosssein meiner Zähne." Man vgl. die Angaben arabischer Aerzte ebend. S. 169 ff.

6) Bei den Israeliten waren wohl meist die Priester Aerzte, bei den Aegyptern (Gen. 50, 2.) die Sclaven. Herodot sagt über das

Medizinalwesen der Aegypter 2, 84.: „Die Heilkunde ist bei ihnen also vertheilt: jeglicher Arzt ist nur für eine einzige Krankheit und nicht mehre und es ist alles voll von Aerzten, denn da giebt es Aerzte für die Augen, Aerzte für den Kopf, Aerzte für die Zähne, Aerzte für den Magen und Aerzte für die innern Krankheiten." Daher hatte auch Joseph mehre Aerzte, רפאים Gen. 50, 2. Denjenigen, welchen die Einbalsamirung oblag (Herod. 2, 36, 87. 88.), trug er auf, das Geschäft an seinem Vater zu vollziehen. Die ägyptischen Aerzte waren im Alterthume berühmt. Cyrus lässt sich einen Arzt aus Aegypten senden, Herod. 3, 1. und Darius hat immer ägyptische Aerzte bei sich Her. 3, 129.; auch die Operation der Circumcision scheint Abraham in Aegypten kennen gelernt zu haben. Die Arzneikunde, die bei den Israeliten in hohem Ansehn stand, — daher das Lob auf die Aerzte Sir. 38, 1—25. —, war meist äusserlich, durchaus empirisch und am meisten auf endemische Krankheiten gerichtet, z. B. Pest und Aussatz, deren Behandlung von genauer Beobachtung zeugt. Lev. 12—15. (Vom Heilen des Aussatzes: אָסַף, 2 Kön. 5, 3. 6. 7. Num. 12, 14., vgl. נֶאֱסַף מִנֶּגַע צָרַעַת Lev. 13, 2.) Besonders suchte man Heil im Auflegen von Salben und Pflastern auf den Magen und den Unterleib (C. Sprengel: de medicina Ebraeorum diss. Hal. 1789. 8. dess.: Pragmatische Geschichte der Heilkunde 1800. I. S. 97 ff.). Daher die vielen Ausdrücke für Verband und Verband anlegen: מָזוֹר Verband, Jer. 30, 13., אֲרֻכָה ebenf. Jer. 8, 22. und sofern er aufgelegt wird: תְּעָלָה Jer. 30, 13., vgl. 8, 22: עָלְתָה אֲרֻכָה, 33, 6.: העלה ארוכה לְ, ferner Ez. 30, 21: שׂוּם חִתּוּל „eine Binde anlegen" (zum Verbinden); חבשׁ Ez. a. a. O. „verbinden." Heilmittel (מַרְפֵּא Jer. 33, 6., „Heilmittel zum Auflegen" רְפֻאוֹת תְּעָלָה Jer. 30, 13.), welche die Gesundheit oder Heilung (אֲרֻכָה Jes. 58, 8.) der Brüche und Wunden (שֶׁבֶר, נֶתֶר Spr. 25, 20., daselbst Ewald) bewirken sollten, waren Feigenumschläge, Jes. 38, 21., Harz, Balsam (צרי) und Oel. Jes. 1, 6. Jer. 8, 22.; auch ward Honig, wie noch jetzt im Morgenlande, als Arzenei gebraucht Spr. 16, 24., auch Rosinen bei Ohnmachten Hohl. 2, 5. vgl. Niebuhr Reise i. A. S. 9. Ein inneres Arzneimittel z. B. zum Abtreiben der Würmer, an denen die Orientalen häufig leiden, ist Wermuth, לַעֲנָה. Das Verfahren, Wunden zu behandeln, lernen wir aus Jes. 1, 6. kennen: Das erste Geschäft bei einer frischen Schlagwunde (מַכָּה טְרִיָּה) war, dieselbe mit Oel zu erweichen (רֻכְּכָה בַּשָּׁמֶן), einem auch sonst gewöhnlichen Heilmittel, vgl. Jaq. 5, 14.; doch steht als Gegentheil

vom Oel Spr. 25, 20.: „Essig auf eine Wunde." (Daselbst Ewald.) War die Wunde mit Oel erweicht, so wurde das geronnene Blut und der Eiter ausgedrückt (זֹרְּהוּ Pu. von זרה = זוּר), nachher, wenn er zur Hand war, Balsam darauf geträufelt und sodann die Wunde mit Auflegung eines Verbandes, gewöhnlich eines mit Oel und Wein gesättigten wollenen Lappens, vollends geheilt. Luc. 10, 34. Plin. h. n. 31, 47. Jer. 46, 11. Im Allgemeinen mag man auf die Kunst der hebräischen Aerzte schliessen, wenn es dem Asa zum Vorwurfe gemacht wird, dass er sich bei einem Anfall von Gicht an Aerzte gewandt und nicht Gottes Hülfe erwartet habe. 1 Kön. 15, 23. 2 Chr. 16, 11., oder wenn Heilkräfte in Amuleten, Beschwörungen und Handauflegen (Magnetismus) gesucht werden. 2 Kön. c. 4. 5, 11. Sir. 12, 13 f. Die Chirurgie scheint auch bei den Israeliten der älteste Zweig der Arzneikunde gewesen zu sein. Wir erinnern an die Beschneidung. Wie weit aber der älteste Zweig der Chirurgie, die Geburtshülfe, ausgebildet gewesen sei, wissen wir nicht, denn wenn man Ex. 1, 16. sogar den Gebärstuhl hat erwähnt finden wollen, so beruht diess auf einem Irrthum, wie die mosaische Geschichte lehren wird. Auch hatten die kräftigen Hebräerinnen, die leicht gebaren (Ex. 1, 19.), wohl kaum eine Beihülfe nöthig. Der Verfasser des Buches der Weish. 7, 2. giebt gleich den Griechen und Römern 10 Monate an, als die zur Bildung des Kindes im Mutterleibe nöthige Zeit, da doch die wirkliche Normalzeit 270 bis 280 Tage ist (Blumenbach: Institutiones physiologicae, ed. III, §. 582. 595.) Man rechnete in dieser Zeit nämlich nach Mondenmonaten. Der Annahme von 9 Monaten folgt dagegen der Verf. d. 2. B. d Makk. 7, 27. Unter allen Alten giebt Philo den kürzesten Termin an, nämlich etwa 8 Monate (Alleg. I. p. 45. ed. Mang.); offenbar eine zu Gunsten seiner Lieblingsansicht, dass in der Schöpfung alles nach der Siebenzahl geordnet sei (Passavant: Unterss. 2. Aufl. S. 105), erkünstelte Annahme. Vgl. de mundi opif. T. I. p. 29. ed. Mang. Gleich nach der Geburt wurde dem Kinde nach Ez. 16, 4. der Nabel geschnitten; es wurde in Wasser rein gewaschen, mit Salz eingerieben, wodurch die Haut fester werden sollte. Galen. de sanitate lib. I. c. 7.: Sale medico insperso cutis infantis densior solidiorque redditur. Sich anatomische Kenntnisse zu erwerben, war den Priestern bei Thieropfern Gelegenheit geboten. Auch in der Physiologie fing es schon zu dämmern an. So finden wir Ijj. 10, 10 f. eine ausführliche Beschreibung der Bildung des Fötus. So viel mag hier an geeigneter Stelle über die Arzneikunde der alten Israeliten genügen. Auch muss schliesslich bemerkt werden, dass Maximilian Frensdorff's „Medicin der alten Hebräer",

Das Klima bedingt die Fruchtbarkeit [1]) und den Ertrag des Ackers [2]). Im Jordanthale, von den kühlen Winden des Meeres abgeschieden, drängt sich die Sonnenhitze (die aus dem Süden kommt Ijj. 37, 17.)

eine Inaugural-Abhandlung, mit welcher sich der Verfasser (Bamberg, 1837.) die medicinische Doctorwürde errang (!), auch den niedrigstgestellten Anforderungen nicht genügen kann und völlig unbrauchbar ist.

1) Für Fruchtbarkeit sagt der Hebräer: Fettigkeit der Erde oder der Früchte. Vgl. שֶׁמֶן, שָׁמֵן, מִשְׁמַנִּים Gen. 27, 29. Jes. 5, 1. 28, 1. Dt. 32, 13. Num. 13, 20. Dan. 11, 24. דֶּשֶׁן Ps. 65, 12., davon Adj. דָּשֵׁן. Auch חֵלֶב oder חֶלֶב ist die Fettigkeit sowohl der Erde wie auch der Früchte und wird alsdann übertragen auf das Fett, welches das menschliche Herz umgiebt und dadurch gefühllos und hartherzig macht, entsprechend dem griech. und latein. *παχύς*, pinguis. Vgl. Ps. 17, 10. 73, 7. 119, 70.

2) מִנְלָה (von נָלָה, ar. نال praebuit, obtulit) vorzugsweise das an Nahrungsmitteln Erlangte, der Ertrag an Getraide. Ijjob 15, 29. Stickel zum Ijjob S. 141 f. כֹּחַ Kraft d. i. Ertrag des Acker's. Gen. c. 4. Ijj. 31, 39. בּוּל Ertrag, Futter eines Thieres Ijjob 40, 20., wofür anderswo יְבוּל. Stickel zum Ijjob S. 177. Ferner תְּבוּאָה oder תְּנוּבָה Jes. 27, 6. פְּרִי תְּנוּבָה Früchte des (jährlichen) Ertrages, Ps. 107, 37.; זִיז שָׂדַי Frucht des Feldes, Ps. 50, 11. — עָלָה mit Acc. der Sache: aufsprossen zu. Jes. 5, 6. Spr. 24, 31. Jes. 34, 13. Qoh. 2, 6. Auch das alleingestellte עלה Spr. 24, 31. vom aufschossenden Acker, vgl. קוּם vom Getraide Ijj. 15, 29. גָּאָה Ijj. 8, 11. ist aufwachsen und in שָׂגָה ebend. liegt der Begriff des Grosswerdens von Gewächsen, vgl. הִשְׂגִּיא לְ Wachsthum geben (in die Höhe) Ijj. 12, 23., wo von Gott gesagt ist: „er giebt Wachsthum den Völkern. צָמַח (deriv. צֶמַח) ist sprossen, so auch פָּרָה oder פָּרַח, zurückzuführen auf den Stamm פר. Analog ist im Sanskr. phal, disrumpi, displodi, wovon sich phala, die Frucht, ableitet, wie פרי von פרה d. i. sprossen in Frucht. יָצָא הַשָּׂדֶה „hervorgehn aus dem Felde“ wird von den Erzeugnissen desselben gesagt. Dt. 14, 22., vgl. Gen. 44, 4. wie egredi terram. שׂוּחַ ist hervorsprossen, woraus sich dann tropisch das Hervorbringen der Worte und das diesem vorangehende Denken ableiten.

zusammen und erzeugt eine tropische Wärme, ungemeine Fruchtbarkeit und üppige Vegetation [1]. Gegen das Meer hin herrscht eine gemässigte Wärme und die gebirgigen Theile des Landes, zwischen der Abdachung nach dem Meere hin und der Einsenkung des Jordanthales, haben die mannigfachsten Abstufungen von Wärme. Die Fruchtbarkeit des Landes, welche reichen Unterhalt bot, bezeugen auch die Klassiker [2]. Was Strabo über den trockenen und unfruchtbaren Boden Palästina's aussagt, stimmt weder mit den anderweitigen Zeugnissen, wie schon Casaubonus bemerkt [3], noch auch mit denen des Josephus. [4]. Die Zeugnisse der Bibel bestätigen jene Aussagen der Klassiker und des Josephus. Als ein Milch und Honig fliessendes Land wird Palästina beschrieben: Ex. 3, 8. 17. Deut. 6, 3 f., danach Jer. 11, 5. Ez. 20, 6., mit dem Zusatze; „eine Zier aller der Länder." Vgl. Deut. 8, 7. Jer 2, 7. 3, 19. Zekh. 7, 14. Als ein fruchtbares, von reichlichem Regen getränktes Land schildert es Deut. 11; 11. 12. und ebd. 33, 28. wird es „ein Land des Kornes und Mostes" genannt, wie es bei Jes. 5, 1. „eine fettreiche Höhe (קֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן)" heisst. Das Land diesseits des Jordan konnte Jo. 2, 3. um so passender eine Lust (עֵדֶן) und ein schöner Garten (גַּן) genannt werden, da es wirklich, was in der Bedeutung des letzteren Wortes liegt, von allen Seiten geschützt ist. Vgl. Num. 23, 9. Mikh. 7, 14. In einem ähnlichen Sinne heisst es auch כֶּרֶם, d. h. überhaupt zunächst edles, fruchtbares Land, Jes. 3, 14. 5, 1—7. 1 Kön. 21, 1 f. Das Gebiet Juda's war zwar fruchtbar (Gen. 49, 22.), aber minder als die nördlichen Gegenden des Landes,

1) Joseph. de b. J. 3, 10, 8.

2) Tacit. V, 6. Justin. 36, 4. Ammian. Marc. 14, 8. Polyb. hist. V, 7.

3) Jost Gesch. I. 6.

4) F. Lewitz Quaest. Flavian. p. 7.

als die fruchtbaren Thäler am Libanon (Hos. 14, 7. Ps. 72, 16.) und das nachmalige Gebiet Josephs, d. i. Ephráim's und Manasse, jenseits des Jordan, denn die Gebirge Baschan und Gilead tragen fruchtbare Alpen, Weinberge und Balsamgärten, daher der Dichter Dt. 33, 13—17. ausruft:

Gesegnet von Jahve sein Land
Mit dem Köstlichsten des Himmels, mit Thau
Und mit der Fluth, die unten lagert,
Und mit den köstlichsten Früchten der Sonne
Und mit dem köstlichen Erzeugniss der Monde
Und mit dem Herrlichsten der uralten Berge
Und mit dem Köstlichsten der ewigen Hügel
Und mit dem Köstlichsten der Erd' und ihrer Fülle.

Auch vom nördlichen Stamme Naphtali heisst es Dt. 33, 23.:

Naphtali sei gesättigt mit Huld
Und voll vom Segen Jahve's —

Auch Ascher bewohnte eine der fruchtbarsten, an Getraide, Wein und Oel besonders ergiebigen Landstrich, daher taucht er Dt. a. a. O. v. 24. seinen Fuss in Oel. Auch der Spruch Gen. 49, 20. verleiht ihm eine Fülle der kostbarsten Erzeugnisse: Königsleckerbissen [1]). Ascher wohnte aber in den Niederungen am Karmel, an der Küste des Mittelmeers (Richt. 5, 17.), bis nördlich zu den gebirgigen Strecken in Ssidons Nähe (Jos. 19, 24 f.).

Selbst Kenáan's eigentliche Sand-Steppen, z. B. die von Aengedi und Jericho, sind zum Theil mit einer Art Haide, Farrenkräutern und Gräsern [2]) bewachsen. Das

1) מַעֲדַנֵּי מֶלֶךְ = פַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ Dan. 1, 5. und dazu meinen Comm. Vgl. עֲדָנִים Jer. 51, 34. לֶחֶם אַבִּירִים fürstliches Brod Ps. 78, 25. (vgl. Richt. 5, 25) für: kostbarstes.

2) Die Namen für die kleinen Kräuter und Gräser u. s. w. mögen hier beisammen stehen. דֶּשֶׁא ist junges Grün, begreifend die kleinen, sprossenden und perennirenden Kräuter und Gräser

eigentliche Wort dafür ist מִדְבָּר, nicht wohl entsprechend unserm deutschen Worte Wüste, sondern Trift; die sogenannte arabische Wüste heisst im Pentateuche und sonst מדבר, doch ist עֲרָבָה, d. i. Abend- oder Westgegend, der eigentliche Name der arabischen Wüste, welcher von den arabischen Bewohnern der Gegend, westlich vom Gebirge der Edomiter, welches sie in zwei Hälften theilt, gegeben worden ist. Später wurde der Name, der also eine bestimmte Gegend bezeichnet, auch auf diejenigen übertragen, die ihr in einer ihrer Hauptbeschaffenheiten (z. B. als Sand-

Gen. 1, 11. Spr. 27, 25., auch grüner Rasen Ijj. 38, 27. עֵשֶׂב steht von den jährlichen und grössern Saamen tragenden Pflanzen, also Gemüse, mit Inbegriff der Feldfrüchte Gen. 1, 11., des Getraides Zekh. 10, 2. vgl. Gen. 3, 18. Ex. 10, 12. 15. דֶּשֶׁא wird Gen. 1, 29. den Thieren als Nahrung zugewiesen, עֵשֶׂב den Menschen. Dt. 32, 2. stehen beide Worte in dichterischem Parallelismus und Gen. 1, 11. stehen דשא עשב in steigernder kurzer Rede ohne Copula neben einander. Man sagt: יֶרֶק עֵשֶׂב Grün des Krautes, grünes Kraut, Gen. 1, 30., יֶרֶק דֶּשֶׁא Ps. 37, 2.; יֶרֶק aber ist das (gelbliche) junge Grün der Bäume und des Feldes Ex. 10, 15., auch יָרוֹק Ijj. 39, 8. — צאצאים (von יצא heraus-, hervorgehen) sind, wenn die Erde gemeint ist, die Gewächse der Erde, die Pflanzen. Jes. 42, 5. 34, 1. Mit dem Suff. bezeichnet das Wort an allen Stellen, wo es vorkommt, die Erzeugten oder Abkömmlinge dessen, auf den das Suff. sich bezieht. Geht dieses also auf einen Menschen, so sind allemal die Kinder desselben gemeint. Ijj. 5, 25. 21, 8. 27, 14. (Auch 31, 8 Knobel in den Stud. u. Krit. 1842. S. 490.) Jes. 44, 3. 61, 9. 65, 23. Nirgends bezeichnet das Wort andere Sprösslinge, als die Erzeugten dessen, an welchen bei dem Suff. zu denken ist. — Alles erwachsene Gras oder Kraut wird Ijj. 8, 12. unter חָצִיר verstanden. So ist es Ijj. 40, 15. Futter eines Rindes. Der erste Trieb, das erste junge Grün heisst auch אֵב Ijj. 8, 12. und Hohl. 6, 11. das Grün des Feldes, während es im Aram. ausschliessend die Bedeutung Frucht hat. Uebrigens ist Gras und grünes Kraut nicht selten Bild der Hinfälligkeit und Schwäche. Jes. 37, 27. 40, 6. 7. Ps. 37, 2. 90, 5. 6. 92, 3.

ebene) gleich waren. Der מדבר ist in den meisten Fällen schöne Viehweide, im Gegensatz des Ackerbodens. Hohl. 8, 5., er ist Heerdensteppe Jes. 27, 10, wo auf den נאות מדבר (Jo. 2, 3. 22. Jer. 9, 9.) die Heerden von Kleinvieh weiden (Gen. 13, 20. Sseph. 2, 6 f.), wo Arbeiter beschäftigt sind (vgl. B. d. Weisheit 17, 17.), also der Boden im Gegensatz von כַּרְמֶל Jer. 2, 7. vgl. v. 6. 4, 26. Jes. 29, 17., das nicht urbar gemachte, nicht besäte (vgl. Jer. 8, 2. אֶרֶץ לֹא זְרוּאָה), kräuterreiche Land, wohin man das Vieh treibt = מִשְׁלוֹחַ. Doch wurde in einzelnen Fällen auch die arabische Steppe wohl beackert, wie uns die Geschichte des Wüstenzuges lehren wird. Jn dichterischer Sprache werden מדבר und ערבה allerdings auch für die eigentliche, ganz öde und grauenhafte Wüste, שְׁמָמָה, gebraucht. So ist Ez. 29, 5. מדבר Bild der Gefangenschaft und des Elendes; Jer. 11, 10. steht: מִדְבַּר הַשְּׁמָמָה, ebend. 50, 12: מִדְבָּר צִיָּה, parallel mit ערבה und שממה v. 13. Sseph. 2, 13. steht es parallel mit שממה und צִיָּה (Trockniss, Wüste Ijj. 30, 4.) Gegentheils ist מדבר=יְשִׁימוֹן und ערבה, vgl. Ps. 68, 8. Num. 23, 28, vgl. 24. 1. Dt. 1, 1. 5. Der Plural עֲרָבוֹת steht aber, wie wir schon früher (S. 31. 41.) gesehen, nur von der Niederung zu beiden Seiten des Jordan und des todten Meeres. Eine eigentliche Wüste gab es dagegen in Palästina nicht, doch wird auch die Steppe mitunter in übertreibendem Tone so geschildert und das entsprechende Wort dafür ist: שְׁמָמָה oder שַׁמָּה, aber auch צִיָּה Ijj. 30, 3. vgl. Sseph. 2, 13, תֹּהוּ Ijj. 6, 18. שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה „Oede und Verödung" Ijj. 38, 27., אֶרֶץ מְלֵחָה „Salzsteppe" d. i. unfruchtbares Land (Plin h. n. 31, 7. Virg. 2, 238.), im Gegensatz zu ארץ פרי Ps. 107, 34. und parallel mit ערבה Jer. 17, 6. Ijj. 39, 6. Vgl. Virg. a. a. O.: salsa tellus — frugibus infelix. Weiter ist die Wüste Ijj. 38, 26. als die umschrieben, „wo kein Bewohner" ist (parall. menschenleeres Land), bei Jer. 6, 6. also אֶרֶץ לֹא נוֹשָׁבָה und noch stärker 17, 6. Solche Wüste ist die „alte Oede und Verödung" Ijj.

30, 3., wo man Melde (מַלּוּחַ) pflückt über'm Gesträuch (שִׂיחַ) und Ginsterwurzel oder Pfriemenstrauch (spartium junceum L. [1]) שֹׁרֶשׁ רְתָמִים) als Brod (a. a. O. v. 4.); wo man „in grausigen Thälern“ wohnt (v. 5.), voll Gestrüppe oder niederem Gesträuch (שִׂיחַ v. 7.), voll Nesseln (חָרוּל ebd. und Sseph. 2, 9., חֲרֻלִּים Sprüch. 24, 21.) Namentlich wächst hier auch die Balsamstaude Ps. 84, 6., ferner der dürre Wüstenbaum oder Wüstenstrauch עַרְעָר Jer. 17, 6. (vgl. den Gegensatz v. 8.) wie 48, 6. עֲרוֹעֵר [2]). In diesen grauenhaft gedachten Wüsten haben heerdenweise die Thiere der Wüste ihren Aufenthalt, Sseph. 2, 14. Jes. 13, 21. 34, 11. [3]), der „Pelikan“ und die „Eule der Wüste“ Ps. 102, 7. Der einsam in der menschenleeren Wüste weilende heisst Ps. 102, 18. עַרְעָר der Nackende, vgl. Jer. 48, 6, in welcher Stelle solche, die ihr Leben durch die Flucht gerettet haben (Ijj. 30, 3.) und in der Wüste verweilen, mit dem ערוער מדבר verglichen werden.

Auf Bergen und Hügeln wachsen die sponte nascentia Ps. 147, 8., daher stehen Berge und Hügel Ps. 72, 3. in den Worten:

„Dass Berge tragen Heil dem Volke
Und Hügel Gnadensegen!“

auch ohne Artikel, weil sie den ganz allgemeinen Gedanken ausdrücken sollen: Heil keime gleichsam wie von selbst aus der Erde, vgl. Ps. 85, 12. Jes. 45, 8. Berge wurden nicht cultivirt, nicht gewässert und wa-

1) Wie im Arab. und Span. S. Schultens zu Ijj. 30, 4. Cels. Hierob. I. 264 f. Oedmann verm. Samml. II. 8. Das Holz des Ginsterstrauches ist oft die einzige Feuerung, namentlich der Araber. Ps. 120, 4. (vgl. 140, 11.) 1 Kön. 19, 5., und es soll sehr lange brennen. Burckhardt Syr. S. 1073.

2) Ewald (Aufl. 3.) §. 334.

3) צִיִּים sind immer Thiere der Wüste, mit Ausnahme von Ps. 72. 9., wo Menschen, Wüstenbewohner darunter verstanden werden, wohl mit Anspielung auf die Libyer (Hitzig Ps. II. S. 112.), doch stehen Wüstenbewohner oft für die unbändigsten Feinde Ps. 120, 6.

ren der Natur allein überlassen, daher Ps. 147, 8., als Schilderung der Allmacht Gottes, der Ausspruch über ihn: (der) „Kräuter sprossen lässt auf Bergen.“ Ps. 104, 13. Doch heisst es in einer messianischen Schilderung Ps. 72, 16: dass einst selbst Korn an Bergesgipfeln im Ueberfluss sein solle.

Die fruchtbaren Gegenden des nördlichen Reiches in der Nähe der grossen phönizischen Handelsstädte, in denen auf reichen Absatz zu rechnen war und die vielen Höhen, kaum 7—9 Meilen vom Meere entfernt, forderten nach Besitzergreifung des Landes die Bewohner jener Landstriche zum Ackerbau auf. Südöstlich von Jerusalem, in der Gegend von Teqoa[c] und in den südlichen Gegenden des Landes, welche sich für den Ackerban nicht eigneten, lebten Hirten Am. 7, 14. 2 Chr. 26, 10. 32, 28. 29., ein Anderes aber war es im Norden des Landes, wo die Fruchtbarkeit des Bodens zur Bearbeitung des Bodens antrieb und ein reicher Gewinn an Landeserzeugnissen, denen in den benachbarten Städten ein vortheilhafter Markt eröffnet war, zu hoffen stand. Nach Ezechiel 27, 17. hatten die Bewohner des früheren nördlichen Reiches auch nach der Wegführung durch Schalmanassar für ihre Landesprodukte vortheilhaften Absatz auf dem Markte von Tyrus, so dass also die fruchtbaren Gegenden dort selbst in den Zeiten politischer Wirren wohl selten (z. B. nach Schalmanassar's Zug 2 Kön. 17, 25.) unbebaut geblieben sind. Allein trotz dieses Segens litt das Land doch mitunter an längerer Unfruchtbarkeit; man vergleiche die malerischen Schilderungen Am. 4, 6—11. Jer. c. 14., so wie die Sagen aus der Zeit der Patriarchen Gen. 12, 10. 26, 1. c. 40 f., und solcher Misswachs galt als Strafe Hos. 8, 7., als Fluch des Gesetzes Deut. c. 28., daher eine solche Verwünschung, wie sie Ijjob 31, 38—40. ausspricht:

Wenn wider mich
Mein Acker schreit

Und zumal weinen seine Furchen,
Wenn seine Frucht ich ass ohne Bezahlung
Und das Leben seines Besitzers ausblies:
So gehe statt Waizens Stacheldorn auf
Und statt Gerste Unkraut.

Zu den störenden Naturereignissen, welche die Erndte vernichteten, rechne man nun auch die Verheerung durch feindliche Schaaren, welche die Weinberge vernichteten und die Saat zertraten, Jes. 16, 8. Hab. 3, 17. 2 Kön. 3, 25. Einigemal kam Hungersnoth im Sabbathsjahre vor, z. B. im J. 150 Sel. 1 Macc. 6, 49. 53. vgl. 2 Macc. 12, 1. Jos. Arch. 14, 16, 2. Namentlich pflegten Nomaden bei kriegerischen Einfällen das bebaute Feld zu verwüsten, z. B. die Midianiter Richt. 6, 3. 4. Misswachs kam stellenweise auch, wenn die Saat nicht tief genug gesät war und die Vegetation, nach unten gehemmt, nach oben zwar sich schnell entwickelte, aber auch eben so schnell abstarb, wie schon Quintilian: instit. orat. 1, 3. sagt: quae summo solo sparsa sunt semina celerius se effundunt; et imitatas spicas herbulae inanibus aristis ante messem flavescunt. Daher heisst es Mt. 13, 5. von dem Saamen, der auf steinigen Boden fiel: er ging sogleich auf, weil er keine tiefe Erde hatte. Sobald aber die Sonne aufgeht (v. 6. vgl. Jaq. 1, 11.), verwelkt ein solcher Halm, weil er keine Wurzel hat. Ps. 129, 6. 7: „Sie werden gleich dem Gras der Dächer, das, bevor es blüht, verwelkt schon ist.“ Dachgras wird auch Jes. 37, 27. erwähnt, und parall. ist: „Gefild vor der stehenden Saat“ שְׁדֵמָה לִפְנֵי קָמָה Jes. 37, 27. d. i. ein solches, aus dem noch kein Halm aufgeschossen ist, das erst seit kurzem bestellt ist, auf welchem nur einige Wucherkräuter, die leicht verwelken, da sie keine tiefe Wurzeln schlagen, stehn. שְׁדֵפָה in der Parallelst. 2 Kön. 19, 26. ist gewiss entweder Schreib- oder Hörfehler, oder Conjectur, aber irrige, wie der Parallelismus ausweist. Gegentheils galt Fruchtbarkeit als ein Segen des Gesetzes Dt. 28., und ein fruchtbares Feld war nach der Genesis 27, 27. eines

„das Gott gesegnet." Wie im ganzen Semitismus und so auch im israelitischen Götzendienst der Sonnengott Baal als Urheber der Fruchtbarkeit, der Felderzeugnisse und Früchte galt (Hos. 2, 7. 14. vgl. v. 10. Richt. 9, 27.), so Jahve als der Geber alles dieses Segens. Erhöhte Fruchtbarkeit war auch immer ein nothwendiges Merkmal der messianischen Zeit, in welcher der Widerspruch des innern und äussern Daseins schwinden soll (Jes. 10, 6 f.); das ganze Land soll sich verjüngen, alle Wüste soll fruchtbar werden (vgl. Ps. 72, 16.) und Cultur aller Art sich verbreiten, wie umgekehrt die Natur bei der Verwilderung der Menschen mit ihnen gleichsam leidet und verwildert. Gen. 6, 6. 7. Doch auch jene Frucht glücklicher Friedenszeiten soll der Mensch nicht „ohne den Schweiss seines Angesichtes" geniessen, denn auch im messianischen Zeitalter wird man, wie vordem, den friedlichen Beschäftigungen des Ackerbaues und der Viehzucht nachgehn. Jer. 31, 24. Ez. 38, 11. 12. Gott selbst lehrte aber auch den Menschen den Ackerbau und Maas und Ordnung darin. So heisst es Jes. 28, 26: „so weiset ihn zum Rechten, sein Gott belehret ihn." Auch Sir. 7, 15. nennt den Ackerbau: *γεωργίαν ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένην*, und bekannt genug ist Virgils Ausspruch: prima ceres ferro mortales vertere terram instituit. Georg. I. 147 f.

Immer wird es doch nur bei dem regen Fleisse der Israeliten, wozu man noch die Frugalität des Morgenländers rechnen darf (wie denn Qohel. 5, 11. der Landbauer als Beispiel der Genügsamkeit und Zufriedenheit steht), erst ganz erklärlich werden, wie zur Zeit der Blüthe eine so grosse Masse von Menschen auf dem beschränkten Flächenraume, der allerdings durch die Anhöhen um vieles vermehrt wurde, leben konnte. So ist z. B. 1 Chr. 21, 5. vgl. 2 Sam. 24, 4. das Resultat der (übrigens an ihrem Orte näher zu prüfenden) Zählung: 1,000,000 waffenfähige Männer in Israel, 470,000 in Juda. In der That liegt der Grund der grössern

Fruchtbarkeit des jetzt durch die Indolenz seiner Bewohner sehr zurückgekommenen Landes zum Theil wirklich in der Anstrengung und Sorgfalt mit welcher man den Acker bestellte und ein Zeugniss giebt davon die Stelle Deut. 8, 17., wo es den Israeliten vorgeworfen wird, dass sie sprechen würden: „Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir bereitet dieses Vermögen", worunter eben die von v. 7. an geschilderte Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit des Landes gemeint ist. Die Israeliten betrieben den Ackerbau nach Besitznahme des Landes mit solchem Eifer, dass selbst Vornehme sich ihm unterzogen. Richt. 6, 11. 1 Sam. 11, 5. (Saul.) Die früheren Propheten trieben Ackerbau, und Elischaʿ war ein begüterter, wenn nicht reicher, Feldbauer, „vor dem zwölf Gespanne gingen", 1 Kön. 19, 19—21. ʿUzzijjah hatte grosse Besitzungen, auf welchen Ackerbau und Weinbau getrieben wurden, 2 Chr. 26, 10., und die Propheten tadeln häufig die Reichen, die ihre vielen Ländereien durch Bedrückung und Unrecht erhalten haben.

An Aufforderungen zum Fleisse in der Bestellung des Landes und zur Genügsamkeit fehlt es nun auch nicht. Der Spruchdichter Sprüch. 14, 4. meint: wenn man die Kosten und Mühe scheue, viel Rindvieh wegen der Bestellung des Landes (und auch wohl wegen der Düngung) zu halten, könne man natürlich auch nicht auf reichlichen Ertrag desselben rechnen:

Wo keine Stiere, ist keine Krippe leer,
Doch genug Ertrag ist durch des Stieres Kraft.

Andere ökonomische Regeln geben folgende Stellen: Sprüch. 24, 27. wird gerathen, Kinder nicht eher zu zeugen, als nach wohlbestelltem, von Aussen durch Fleiss und Arbeit gesichertem Hause:

Richte aus draussen dein Geschäft
Und mach es fertig auf dem Felde dir:
Nachher baust du auch dein Haus.

Der Dichter spricht Sprüch. 13, 23:

Speise genug des Armen Neubruch [1] ist,
Doch mancher [2] schwindet hin durch Unbill.

Der Dichter will sagen: dass auch ein schweres Feld der Arbeit zur Erhaltung des Lebens Genügsamer genug giebt, vgl. v. 25. (Zumal der eben nicht grosse Ueberfluss die Lust zur Arbeit mächtig fördert. 16, 26. vgl. 27, 7.) Spr. 12, 9. (nach der Lesart וְעֹבֵד):

Besser wer niedrig lebt und zwar für sich arbeitend [3]),
Als wer nach Ehren strebt und brodlos ist.

Eine Ermunterung zum Fleisse im Felde, ein Bild der Folge der Trägheit, bringt das Stück, Spr. 24, 30—34:

Vor eines Faulen Feld ging ich vorüber
Und vor dem Weinberg eines Sinnlosen:
Sieh, ganz war er in Disteln aufgeschossen,
Bedeckt mit Nesseln seine Fläche
Und seine Steinmauer zerstört.
Da schaute ich, ward aufmerksam,
Ich sah's, nahm eine Warnung:
Ein wenig Schlaf, ein wenig Träumereien,
Ein wenig Händefalten, einzuschlummern:
Es kommt daher geschritten deine Armuth
Und all dein Mangel, so wie dein Schildträger.

Vs. 33. und 34. aus 6, 10. 11.

Sprüche zur Ermunterung zum Fleisse in Viehzucht und Ackerbau finden sich auch bei einem Dichter des achten Jahrhunderts, Spr. 27, 23—27;

Wissen du musst das Aussehn deiner Schaafe,
Richte den Sinn hin auf die Heerden!
Denn nicht immer dauert der Vorrath,
Oder die Krone auch für alle Zeiten. [4])
Das Gras ist eingebracht, es zeigt sich junges,
Es kommen ein [5]) die Kräuter von den Bergen,

1) Neuer, schwerer Acker.

2) Nämlich mancher schlechte, obwohl reiche Mann.

3) Eigentlich: den Acker bauend für sich, wie עֹבֵד eben so allein steht Dt. 15, 19.

4) D. h.: sogar die Dauer der Krone wird ungewiss.

5) נִלְקְח d. h. fortgewandert sein vom Felde = in die Scheuern kommen.

Lämmer sind da, dich zu bekleiden,
Und einen Acker werthe Böcke. [1])
Es ist genug der Ziegen Milch,
Um dich zu nähren und dein Haus,
Es können leben deine Mägde.

Qohel. 11, 4. spricht: Weder der Sämann, welcher zweifelhaft das Wehen der Winde betrachtet, von dem er Zerstreuung und Fortführung des Saamens befürchtet, noch der Schnitter, welcher bang nach dem Zuge der Wolken schaut, von denen er Regen befürchtet, richtet etwas aus: beide haben von ihrer Saumseeligkeit Nachtheil, nicht Vortheil. Der Dichter Ps. 72, 16. giebt die Erfahrung, dass auch das Rohe der Erde menschlicher Cultur weiche. Sogar bis an der Berge Gipfel, spricht er a. a. O., werde im verhofften, glücklicheren Zeitalter das Land die reichsten Früchte tragen und die Frucht des stämmigen, dichten Getraides vom Wind an allen Bergen so rauschend bewegt werden, wie es jetzt nur in den fruchtbarsten Thälern am Libanon (Hos. 14, 7.) der Fall sei:

Sei Ueberfluss an Korn und Most im Land an Bergesgipfeln,
Es rausche seine Frucht wie Libanon
Und Volk und Stadt entblüh wie Kraut der Erde.

Endlich wird Jes. 32, 20. in einem dort bildlich gemeinten Ausspruche ein doppeltes Gesetz für den Landmann aufgestellt: überall da, wo Wasser sei, d. h. am gehörigen Orte, den Acker zu bestellen und Rind und Esel gehörig anzutreiben, d. h. fleissig zu sein.

Es fehlt auch nicht an Beispielen, welche solchen Fleiss bethätigen. Das Land wurde, wie wir schon S. 50. sahen, zur erhöhten Fruchtbarkeit theilweise wenigstens mit Kanälen durchschnitten, auch wohl reichlich gedüngt (vgl. Spr. 14, 4.), besonders mit verbrannten Stoppeln und Dornen. 2 Kön. 9, 37. Jes. 25, 20. 47, 14. Mt. 3, 12. vgl. Plin. XVIII. 20. Man vertilgte

1) Einen Acker werthe Böcke, durch deren Verkauf man sogar einen anderen Acker kaufen kann.

die Dornen auf dem Acker gewöhnlich mit Feuer, wie noch heutzutage im Orient. Feuer durchläuft den Acker schnell, in wenigen Augenblicken ist es aber wieder erloschen, und die Dornen sind in Asche verwandelt. Jes. 32, 12. Ps. 118, 12. vgl. 58, 10. Die Stelle Ex. 22, 5. spricht nicht gegen dies Verfahren, sondern räth nur Vorsicht an und befiehlt im Fall, dass ein Schaden dadurch angerichtet werde, denselben zu ersetzen. Disteln, Nesseln und Dornen (שַׁיִת וְשָׁמִיר) oder Dornen (סִירוֹת, auch wohl בַּרְקָנִים [1]), Stacheldornen auf den Aekkern (חוֹחַ) Ijj. 31, 40. (קוֹץ) waren dem Israeliten, der später hauptsächlich Ackerbau trieb, verhasst Mikh. 7, 4, und, wie sie Feinde des angebauten Landes sind (Gen. 3, 18. Jes. 5, 6.), so auch Bild für die Feinde des Staates und Volkes Jes. 10, 17. 1 Sam. 23, 6. 7., und der Dornstrauch (אָטָד) bezeichnet Richt. 9, 15. einen Menschen, der nicht nützen, wohl aber schaden kann. Dornen waren in dem holzarmen Palästina Brennmaterial [2]), daher Qohel. 7, 6. ein Bild von dem Feuer der trockenen Dornen unter dem Topfe hergenommen, vgl. Jes. 54, 1. Ps. 118, 12. — Ferner lässt man im Orient die Stoppeln (קַשׁ) [1]) beim Abschneiden der Aehren viel länger als bei uns stehen, indem sie fast das einzige

1) Studer zum B. der Richt. 8, 7.

2) Brennmaterial ist überhaupt im Orient selten (vgl. für Babylonier Strabo XVI., 1, 5.) und man musste sich oft Stückchen Holz, Reisig (זְמוֹרָה) Ez. 15, 2. u. s. w. mühsam zusammensuchen. 1 Kön. 17, 12. vgl. Jes. 27, 11. Auch Ginsterstrauch (Ps. 120, 4.), Spreu und Gras (Mt. 3, 12. 6, 30.), auch wohl Binsen (אַגְמוֹן) Ijj. 41, 12. (vgl. Böttcher Versuche in Winer's Zeitschr. für wissensch. Theol. II., S. 73 f.) waren gleichfalls zum Topffeuer passend. Vgl. Aen. 7, 463: virgea flamna. Horat. Sat. 1, 5, 81. In der äussersten Holznoth und in tiefen Wüsten bediente man sich auch des Thiermistes und sogar des Menschenkothes zum Kochen. Ez. 4, 15. C. le Bruyn voyage en Levant. T. I. p. 230.

3) Zur Bedeutung des Wortes קַשׁ vgl. Meier z. Jo. S. 92. Ewald Proph. I. 366.

Düngungsmittel der Aecker sind. Zu diesem Zweck zündete man sie ohne Zweifel auf einmal an (vgl. Virg. Georg. 1, 84 f.) und ein solches Feuer musste ausserordentlich rauschen und rasseln; daher es bei Jo. 2, 5. heisst: „So wie des Feuers Flamme, Stoppeln fressend, kracht.“ Daher sind häufige Bilder entnommen: Ex. 15, 7. Jes. 5, 24. 47, 14. Nah. 1, 10. Obadj. 18. Mal. 4, 1. [1]. Unkraut auf den Aeckern [2]) riss man sorgsam aus [3]). Auch sammelte man die Steine, auf welche der Pflug in der Furche des Feldes stiess und las sie an Einen Ort, Hos. 12, 12. Es spricht Qoh. 3, 5: „eine Zeit (ist's), Steine auseinander zu werfen, eine andere, Steine aufzuhäufen.“ Das Geschäft die Steine vom Acker aus den Gärten u. s. w. wegzuräumen, ist ebenso an eine von Gott abhängige Zeit geknüpft, wie das Geschäft, sie zum Bauen, Pflastern u. s. w. zusammenzulesen. Auch bei'm Säen und Pflanzen verfuhr man mit grosser Sorgfalt. Man säte das Getraide sehr dünn und pflanzte es sogar Jes. 28, 25. vgl. S. 86. So heisst es von Isaaq: er habe in Einem Jahre 100 Maasse, d. h. hundertfältig, hundert Maasse Saat für ein Maas Aussaat geerndtet. Im Orient ist dies nicht so auffällig. Herodot I. 193. erzählt, dass die fruchtbaren Gegenden am Euphrath in der Regel 200, in den besten Jahren aber 300 Körner lieferten. Eben so fruchtbar, sagt er 4, 198. sei die Landschaft Kinyps in Libyen. Strabo sagt, dass in Mesopotamien und Persien die Gerste 100 bis 300fältig ge-

1) Vgl. Paulsen vom Ackerbau der Morgenl. S. 150.

2) Unkraut auf den Aeckern ist בָּאְשָׁה Ijj. 31, 40. דַּרְדַּר, so genannt vom Wuchern; auch סַלּוֹנִים Ez. 2, 6., wie סַלּוֹן 28, 24., muss eine Art stachlichten Unkrauts bedeuten. סָרָב Ez. 2, 6. ist Nessel, von Brennen, vgl. סָרַף, שָׂרַף, זרב, צרב, wie utica von urere; dafür 28, 24: קוֹץ מַכְאִב „schmerzende Nessel.“

3) Vom Ausreissen der Gewächse steht הִסִּיעַ Ps. 80, 9. in seiner Grundbedeutung', vgl. Ijj. 19, 10. עקר ausreissen, ausrotten etwas Gepflanztes Qohel 3, 2; wie im Syr. und Chald.

erndtet werden [1]). Daher lässt Jesus bei Mt. 13, 9. den guten Saamen das dreissigste, sechzichste, ja selbst hundertste Korn bringen.

Man unterschied das Land nach der Güte des Bodens, wie Jes. 28, 25. lehrt, nämlich das beste Land שׂוֹרָה Subst. (von שַׂר der Erste, Fürst), rauhes (נִסְמָן als Partic. Niph. von סמן = סמר, stechend, borstig sein), also schlechteres, unfruchtbareres Land und Mittelland. Vgl. S. 94. Der Erdboden Kenáan's hat eine röthliche Farbe, wenn er aufgerissen wird, und eben daher seinen Namen אֲדָמָה das „rothe", d. i. Ackerland, Boden [2]). Im Buche Ijjob ist für אדמה oft עָפָר (sonst Staub [3])) gesetzt: 5, 6. 7, 5. 8, 19. 19, 25. 22, 24. 28, 2. 29, 2. 30, 6. 39, 14. 41, 25. und c. 14, 19.: עֲפַר אֶרֶץ trocknes Land, Erdreich. Ijj. 14, 19. Das Wort עָפָר ist verw. mit חָפַר, von der onomatop. Wurzel קר, כר, חר kratzen, den Boden scharren, woher קִיר, כּוּר, חרה (nach Wasser, Brunnen graben) חוּר das Erdloch, die Höhle. Noch erhielt dann dieses selbige Verb. חפר wegen der röthlichen Farbe des aufgerissenen Erdbodens die Bedeutung: roth sein, sich schämen. In südlichen Ländern soll dieser Ackerboden, wenn er frisch aufgepflügt ist, einen köstlichen Duft verbreiten, wie Herodot [4]) von Arabien erzählt. Daher heisst es auch vielleicht vom Isaaq Gen. 27, 27.: „Er roch den Duft seiner Kleider — und sprach: Siehe der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch eines Feldes, welches Gott gesegnet hat." — שָׂדֶה eigtl. Ausdehnung, daher Flur, Feld, steht im Gegensatz zu dem Eingefriedigten (עִיר u. גַּן), die einzelnen שׂדות d. i. Felder, Land-

1) Strabo XV. ed. Casaub. S. 731. XVI. S. 742. Plin. h. n. 18, 24.

2) Credner zum Joel S. 123—128.

3) עָפָר, in der Bedeutung Staub, und חֹמֶר sind Bilder der Menge. Ijj. 27, 16. vgl. Zekh. 9, 3. Vgl. S. 16.

4) Herod. 3, 113. Plin. h. n. 17, 15.

güter Mikh. 2, 2. in sich begreifend und ist Gen. 14, 17. Ruth 1, 6. Richt. 1, 14. das grössere Landesbesitzthum, Besitz, vgl. das lat. ager Romanus. Auch חוּץ steht überhaupt im Gegensatz zum eingeschlossenen Raume, also im Gegensatze zu בַּיִת, so Lev. 18, 9. Dt. 27, 5., oder wie שָׂדֶה zu עִיר. So steht es Nah. 3, 8. Spr. 1, 20. mit רְחֹבוֹת parallel; letztere nämlich sind im Gegensatze zu den engen Gassen orientalischer Städte: Plätze, weite Räume. חוּץ steht also auch überhaupt für: das Freie, Au, Flur, z. B. Ijj. 5, 10. und 18, 17: עַל פְּנֵי חוּץ d. i. auf weiter Flur. בַּר Ijj. 39, 4. ist das freie Feld. — Der Plural שְׁדֵמוֹת Dt. 32, 32. Jes. 16, 7., dessen Sing. Jes. 37, 27. erscheint, wird besonders von Weinpflanzungen gebraucht. Das Wort ist Jes. a. a. O. mit dem Sing. Verb. verbunden, wie Hab. 3, 17, insofern es dem Sinne nach mit שָׂדֶה „Feld“ gleichbedeutend ist. Vgl. S. 79. Für Acker, Landgut, Erbgut sagt man auch gradezu חֵלֶק Mikh. 2, 4., vgl. מְנָת־חֶלְקִי „mein Theil des Ackers“, Ps. 16, 5., auch חֶלְקָה Hos. 2, 7. Jes. 11, 10. 2 Sam. 14, 30., חֶלְקַת שָׂדֶה Ruth 2, 3. Das Wort bedeutet eigentlich, entsprechend dem τέμενος (von τέμνω) bei Homer: etwas Abgeschnittenes, Abgetheiltes, Theil. Auch גּוֹרָל Loos d. i. Antheil, Stückland, steht für Acker Mikh. 2, 5., denn um Aecker abzumessen, brauchte man in alten Zeiten Seile, חֲבָלִים. Darum spricht der Dichter Ps. 16, 6.: „mir fielen Seile in den lieblichsten Gegenden“. Sie wurden eben mit der Messschnur vertheilt oder verloost, z. B. bei der Vertheilung unter Josua. Für Acker steht Jer. 39, 10. auch יָגֵב von יגב = גּוּב. Vgl. יוֹגְבִים Feldarbeiter Jer. 52, 16. vgl. 39, 10., auch 2 Kön. 23, 12. Qri. (שָׂדֶה) צֶמֶד 1 Sam. 14, 11. ist eigentlich Verbindung, dann ein Paar, Gespann, besonders Joch Ochsen, wie im Griech. ζεῦγος, endlich auch ein Stück Landes, welches mit einem Joch Ochsen an Einem Tage umgepflügt werden kann: Jochert, Morgen Landes, im lat. jugerum, jugum

bei Varro de re rust.. I. 10, 1. Felder hatten zur Fruchtzeit einen Hüter, נוֹצֵר Ijj. 27, 18., שֹׁמֵר שָׂדַי Jer. 4, 17. Die Aecker waren auch mit einer Dornhecke (צְנִים, vgl. מְשׂוּכָה Prov. 15, 19. Jes. 5, 5.) eingefriedigt Ijj. 5, 4. Bei den Aeckern, welche aneinandergrenzten [1]), wurde die Verrückung der Grenze [2]) immer als ein Zug des härtesten Eigennutzes genannt, indem dadurch nothwendig die benachbarten Feldbesitzer beeinträchtigt werden mussten. Hos. 5, 10. Ijj. 24, 2. Spr. 22, 28. Ein Missbrauch, der dann auch im spätern Gesetz berücksichtigt ist. Dt. 19, 14. 27, 17. Die gesetzliche Formel: הִשִּׂיג oder הִסִּיג גְּבוּל war eine fertige und kommt überall so vor, ward daher auch in das deuteronomische Gesetz so aufgenommen. — Ein junger neuer Acker, Neubruch, (neuer, schwerer und harter Boden, vgl. Spr. 13, 23.) ist נִיר Hos. 10, 12., wofür Spr. 21, 4. נֵר. Die Redeweise: „sich einen Neubruch brechen." (נִיר נִיר) d. h. sich einen ganz neuen Acker brechen, kommt Hos. 10, 12. und Jer. 4, 3. als Bild vor und der Sinn ist: sich statt der Gesinnung, aus welcher die Frucht böser Handlungen (Dornen, קֹצִים, bei Jer. a. a. O.) hervorgegangen sind, eine ganz neue anschaffen, aus welcher sofort nur gute Thaten sprossen werden. 2 Kön. 8, 19. heisst es: Gott wolle dem David gewähren נִיר לְבָנָיו d. h. Neubruch seinen Söhnen (nämlich בָּנִים לְבָנָיו Ps. 128, 6.) alle Zeit d. h. ein fortwährend neues Hervorgehn einer Generation seiner Söhne aus der andern. Der Sinn dieser Formel, wenn auch nicht des Wortes נִיר, wurde schon 2 Chr. 21, 7. missverstanden; der späte

1) Es grenzt der Acker an einen (andern) d. i. עַל יַד פְּלֹנִי 2 Sam. 14, 30.

2) גְּבוּל zurückgehend auf den Urstamm גב ist eigentlich hökkeriggetretener, oder in Krümmungen laufender Feldrand (vgl. Dt. 19, 14. Hos. 5, 10. Jes. 28, 25.), dann aber auf andere Arten Abgrenzung (Num. 34, 11. Dt. 2, 16. 3, 18. Ez. 43, 12. 47, 15 f.) und Randumgebung (Ez. 43, 13. 17.) ausgedehnt.

Psalmist 132, 17. hat נִיר für gleichbedeutend mit נֵר Leuchte gehalten, schwebt aber über den richtigen Sinn der Redensart völlig im Dunkeln. Die Scholle ist גְּדוּד Ps. 65, 11. eigtl. Einschnitt, daher der Rükken der Furche, auch von jeder andern Reihe (z. B. der Krieger, turma); Schollen des Ackers sind auch רְגָבִים Ijj. 38, 38. תֶּלֶם ist ihre Vertiefung d. i. Furche. Ps. a. a. O. Ijj. 39, 20.; תַּלְמֵי שָׂדָי „Furche des Feldes Hos. 10, 4. Furche ist auch מַעֲנָה 1 Sam. 14, 14. Ps. 129, 3. Plur., wo Qri מַעֲנִית als ἁπαξλ. Eigentlich bedeutet das Wort, dem Sinne der Wurzel ענה gemäss, die wechselnde, parallel hinlaufende Furche, wie es Homer Il. 18, 543. von den Pflügern heisst: δινεύοντες — στρέψασκον ἀν' ὄγμους, und Il. 11, 67: ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν ὄγμον ἐλαύνωσι. Die Stelle 1 Sam. 14, 14: כְּבַחֲצִי מַעֲנָה צֶמֶד שָׂדֶה will besagen: die zwanzig Mann lagen den halben Morgen entlang, und dieses entlang wird durch die Furche bezeichnet. — Das Wort גַּן [1]) bezeichnet überhaupt den Gegensatz gegen wildes unfruchtbares Land und enthält zugleich den Begriff des Geschützten, Umzäunten. Im eigentlichen Sinne ist es ein Garten mit kleinen Gewächsen, Bäumen, Gemüsen [2]) u. s. w. Man vgl. die Zusammenstellung: גַּן הַיָּרָק Gemüse- oder Kohlgarten Dt. 11, 10. 1 Kön. 21, 2. Aber גַּן ist auch eine weite Trift mit grossen Waldbäumen, Blumen und Wiesen bedeckt, also = פַּרְדֵּס. So Gen. 2, 8 f. Hohl. 6, 2. [3]) Die weiten Gärten des Orients dienen oft selbst zur Jagd (Xenoph. Cyr. 1, 3.) und es weidet der Hirt Hohl. 6, 2. in

1) גַּן ist immer masc., nur Gen. 2, 15. fem., denn der Garten in ʿEden ist mehr ein Land.

2) Gemüse überhaupt ist יָרָק (Kohl) Dt. 11, 10. 1 Kön. 21, 2., auch אוֹרוֹת Kräuter, Gemüse, eigtl. Lichter 2 Kön. 4, 39. Jes. 26, 1. Gesenius Thes. u. d. W. — זֵרוּעִים Sämlinge des Gartens, Gemüse Jes. 61, 11.

3) Gesenius Thes. I. 296.

seinem Garten (בְּגַנּוֹ). Das Paradies selbst heisst als der herrlichste ein Garten Gottes, denn der Zusatz יהוה oder אלהים bezeichnet den höchsten Grad. Auch ein „Königsgarten“ (גַּן הַמֶּלֶךְ) wird öfter erwähnt: Jer. 39, 4. Neh. 3, 15. 2 Kön. 25, 4. vgl. 21, 18. Nach Qohel. 2, 5. legte Salomo solche Parke und Gärten an. Das eigentliche Wort für einen solchen grossen Park mit grossen Bäumen (Neh. 2, 8.) ist aber פַּרְדֵּס Hohl. 4, 12. Qoh. 2, 5. Neh. 2, 3., *παράδεισος*, sanskr. Paradeça [1]). Die Scenerie eines solchen Parkes lernen wir aus dem Hohenliede kennen. Es ist ein freier Rasenplatz darin, überpflanzt mit Cedern und Cypressen, denn Sulamith spricht 2, 16. 17.:

Sieh, du bist schön, mein Geliebter,
Auch anmuthsvoll,
Auch ist unser Lager
Grün;
Der Deckbalken unserer Häuser
Cedern,
Fichten
Unsere Wand.

Durchschwärmt wird der Park von Hirschen und Gazellen, welche oft zwischen den Stämmen scheu und neugierig herausblicken (Hohel. 2, 7.):

Ich beschwöre euch,
Töchter Jerusalem's,
Bei Gazellen
Oder des Feldes Hindinnen,
Wecket doch nicht
Und erwecket doch nicht
Die Liebste,
Bis dass sie es will.

Nachts namentlich wurden die schönen und grösseren Gärten wohl verschlossen oder verriegelt, daher Hohl. 4, 12.:

Ein verriegelter Garten
Ist meine Schwester Braut.

1) Neue Bestätigung dieser Etymologie in der Allg. L. Z. 1841. No. 42. vgl. Tuch zur Gen. S. 68 f. Ewald zum Hohenl. S. 21.

Der Aufenthalt in solchen Lusthainen ist des Sommers eine Lieblingsneigung vornehmer Orientalen Qohel. 2, 5. (man vgl. das Hohelied) [1]), welche sich ihr Polster (Diwan, מֵסַב) nachtragen lassen, Qoh. 1, 12., während der Geringere wenigstens seine schattigen Bäume (wohin man ebenfalls Polster trägt) nicht entbehren kann. Vgl. Gen. 18, 8. 1 Sam. 22, 6. — Im Gegensatz zu יַעַר und מִדְבָּר vgl. S. 76 u. 36. endlich steht כַּרְמֶל (Fruchtfeld) Jes. 10, 8. und 29, 17. und כֶּרֶם, von כָּרַם كَرُمَ, eigtl. das Edelste, Vortrefflichste, wie denn der Weinbau der edelste Zweig des Landbaues ist. Darum vergleicht Sulamith Hohl. 1, 6. mit einem כֶּרֶם ihr köstlichstes Gut, ihre Freiheit, die an den Geliebten verloren ging. Zunächst ist Kérem überhaupt eine grosse fruchtbare Gegend, Landgut Hoh. 8, 1., bebautes Land überhaupt Dt. 22, 9. (wo in der Parallelst. Lev. 19, 16. שָׂדֶה), edles Gartenland Jer. 37, 30., im besondern Sinne aber Weinberg. Seinen Standort mit einschliessend, ist כֶּרֶם = בֵּית הַיַּיִן Hohl. 2, 4. (wo man nicht an eine Weinschenke denke!), denn בית bedeutet im Allgemeinen einen Ort, daher im syr. ܒܝܬ ܙܝܬܐ f. Oelgarten, ApG. 1, 12. Pesch. Man vgl. den Ortsnamen בית לחם und בית כרם Jer. 6, 2., nahe bei Chebron, d. i. ein Platz, wo ein כֶּרֶם angelegt ist, und man hat zunächst an einen Berg zu denken. vgl. Jes. 5, 1.

War der Boden auf die früher beschriebene Weise vom Ackersmann [2]) gedüngt, so pflügte er (חָרַשׁ), lok-

1) Für Jer. 50, 16. mag hier bemerkt werden, dass innerhalb der Ringmauern Babel's viele Gärten und Felder lagen, Diod. 2, 7. Plin. 18, 17. Die reichen und üppigen Hauptstädter konnten und wollten sie nicht selbst bebauen, sondern zweimal jährlich, um die Zeit der Feldgeschäfte, kamen oft weither Landleute, um sich dafür zu verdingen. Darauf geht Jer. a. a. O., wo der Verf. droht: der Feind (die Meder und Perser) würden sie vertilgen.

2) Der Ackersmann ist אִכָּר (vgl. Ewald §. 330. Meier zum Jo. S. 57.), אִישׁ הָאֲדָמָה (wie אִישׁ הַמִּלְחָמָה); עֹבֵד Qoh. 5, 11. ist der Bauer, auch עֹבֵד אֲדָמָה Landbauer Gen. 4, 2. Spr. 12, 11.

kerte ihn auf oder durchfurchte ihn Jes. 28, 24. (פִּתַּח wofür dichterisch auch פָּלַח spalten, die Erde Ps. 141, 7. = בָּקַע ebd.) Die dazu nöthigen Ackerinstrumente waren מַחֲרֵשָׁה das Pflugeisen, ferner אֵת 1 Sam. 13, 20., d. i. Hacke, Karst [1]). Andere Ackerinstrumente 1 Sam. 13, 20. 21. Es ist Gen. 4, 22. Thubal (pers. thupal, Erz) — Qain (Schmied) der Erfinder von allerlei scharfen Instrumenten von Erz und Eisen. Qain's Nachkommen erfinden sie, denn dieser war Ackerbauer (v. 8.) [2]), und Ackerbau wird als ein Fluch auf ihn gelegt. Auch die Aegypter weisen die Erfindung solcher zur Ackerkultur und zur Vertheidigung nöthigen Werkzeuge mythisch nach in Osiris Regierungszeit. Diod. Sic. 1, 15. 26. Man pflügte zwar auch mit Eseln (Jes. 30, 24. 32, 20. Deut. 22, 10. vgl. Joseph. c. Apion. II. §. 7.), aber vorzugsweise mit Rindern (חָרַשׁ בַּבָּקָר) Am. 6, 11., auch mit männlichen Deut. 22, 10. [3]), indess nahm man zum Pflügen und Eggen und allen schwereren Arbeiten wohl die gemeine Kuh (Hos. 10, 11.), denn das war „ein harter Dienst" (עֲבוֹדָה קָשָׁה) Jes. 14, 3. Von dem

Das Wort עָבַד, im Aram. von ausgebreitetem Gebrauche, bezieht sich im Hebräischen fast nur auf Arbeiten des Ackerbaues (vgl. עָבַד הָאֲדָמָה (2 Sam. 9, 10.) und die damit verwandten, dann auch auf Knechtsdienste. Verschieden von אִכָּרִים ist das seltenere, schon im Vorigen S. 87. berücksichtigte Wort יוֹגְבִים Feldarbeiter, Jer. 52, 16. vgl. 39, 10. Auch 2 Kön. 25, 12. Qri. Im K'tib ist das Jod weggefallen.

1) Meier zum Jo. S. 179.

2) Ueber den Sinn dieser Sage vom Qain wird in der Vorgeschichte der Israeliten das Nöthige gesagt werden.

3) Deut. 22, 10. schreibt aber das Gesetz vor: „du sollst nicht pflügen mit einem Rinde (שׁוֹר) und einem Esel zugleich." Das Gesetz fehlt in der älteren Parallelstelle Lev. 19, 19. Das Rind, als ein reines Thier, stand wegen des mannigfaltigen Nutzens, welchen es dem Landbau gewährt, in grossem Ansehn und durfte also nicht zur Gemeinschaft mit einem Esel oder einem anderen unreinen Thiere herabgewürdigt werden.

pflügenden Rinde wird gesagt: „Das Rind an die Furche mit seinem Seile spannen“ Ijj. 39, 10. Der Pflüger pflegte sich dem Rinde auf den Nacken zu setzen, Ps. 66, 12. 129, 3. Jes. 51, 23., gemeinhin aber ging er wohl **vor** dem Pfluge und den Stieren, denn es heisst Ijj. 39, 10.:

> Wirst du spannen den Büffel
> An die Furche mit seinem Seile,
> Oder egget er die Gründe **hinter** dir?

Von der Pflugschaar und dem Pflügen selbst sind nicht selten Bilder entlehnt. In Hab. 2, 7. מזעזעיך „deine **Quäler**“ eigentl. „die dich wegstossen“, liegt das Bild von der Pflugschaar zum Grunde. So steht das Verb. in der Mischna (Scheb. 3, 7. Orla 1, 3.) von der Pflugschaar, welche einen Stein losmacht und zur Seite wirft. [1]) Justinus Martyr Dial. c. Tryph. 88. legt aber einen besondern Werth darauf, dass Jesus (als *τέκτων*) Pflüge und Joche, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit verfertigt habe. Pflügen, umackern wird Ijj. 4, 8. vom Bösen gesagt, dessen Saamen man ausstreut, damit die Frucht anderen schade. Spr. 14, 22. einmal vom Guten. Ueberhaupt sind חָרַשׁ, זָרַע, קָצַר, oder aus dem thierischen Zeugungswesen חבל הרה, ילד sehr geläufige Bilder: das Entwerfen, Vorbereiten und Ausführen eines Planes (gewöhnlich in bösem Verstande) zu bezeichnen. Nach dem Pflügen **eggte** (שִׂדֵּד Jes. 28, 24. wo aa. Codd. שדד) und **ebnete** der Ackersmann (שִׁוָּה) dann die Oberfläche seines Ackers (a. a. O. v. 25.). Darauf (im October und November, aber für die Sommerfrüchte im Januar und Februar) **säete** (זָרַע) [2]) oder **setzte** er (שָׂם) Jes. a. a. O. Sorg-

1) Vgl. **Hitzig** zu Jes. 27, 8. und zu Habaq. a. a. O.

2) זָרַע = זָרָה, זָרַח eigtl. streuen, sprühen, blitzen, strahlen. Die verba des Bepflanzens und Besäens werden mit doppeltem Object construirt und richten sich somit nach denen des Bekleidens und Bedeckens, weil die Saat gleichsam das Kleid des Ackers ist.

same Landleute im Orient setzen oder pflanzen noch jetzt manche Getraidearten, die man sonst säet, und zum Theil erklärt sich, wie bereits im Obigen S. 85. angedeutet ist, daraus die ungemeine Fruchtbarkeit. So fand man denn noch im zweiten oder dritten Jahre eine kleine Nachlese, vgl. Jes. 37, 30., nämlich den Nachwuchs סָפִיחַ (vgl. Lev. 25, 5. 11.), eigentl. das Ausgegossene, Ausgefallene, nämlich aus den zufällig ausgefallenen Körnern der letzten Erndte; שָׁחִיס oder סחיש (Jes. a. a. O. vgl. 2 Kön, 19, 29.) ist aber das Freigewachsene, ohne Aussaat.[1] Bei den verschiedenen Getraidearten wurde, wie bereits S. 86. angemerkt worden, auf die Bodenbeschaffenheit besonders gerücksichtigt. Man säete z. B. nach Jes. 28, 25. den Waizen in das beste, die Gerste in das schlechtere, rauhere, den Spelt an dessen Grenze, etwa zwischen jenem und diesem, ins Mittelland. An Getraide war Palästina reich. Das allgemeinste Wort dafür ist דָּגָן, von der Menge. לֶחֶם Brodkorn steht Jes. 28, 26. für Waizen, Gerste, Spelt überhaupt. שֶׁבֶר heisst es wahrscheinlich vom Zerbrechen in der Mühle, davon vb. denom. שָׁבַר Getraide verkaufen[2], mit שֶׁבֶר, בַּר und אֹכֶל Gen. 47, 14. 42, 3. Dt. 2, 6. und ohne Zusatz Gen. 42, 5. Jes. 55, 1. (hier auch in Bezug auf Wein und Milch), aber auch ohne Zusatz: Getraide verkaufen Gen. 41, 56., wie הִשְׁבִּיר ebd. 42, 6. Am. 8, 5. 6. אֹכֶל Speise steht vorzugsweise für Getraide Gen. 14, 11. 41, 35. 42, 7. Dt. 2, 6. und חַיִל (von חול sich drehen, wälzen) für die kullernden

So זרע Gen. 17, 10. 30, 25. Dt. 11, 10., auch Richt. 9, 45.; נטע Jes 5, 2. Jer. 2, 21. Allein Bilder vom Säen hergenommen, sind nicht selten. Wohlthun wird mit einem Säen verglichen. Ps. 112, 9. Qoh. 11, 6. 2 Cor. 9, 6. Gal. 6, 7—10. Säen und Erndten ist Bild des Handelns und der Vergeltung oder der Folgen (des Leidens.) Hos. 8, 7. Spr. 22, 8. Ijj. 4, 8. 31, 7. Ps. 126, 5. Gal. 6, 9.

1) Hitzig zum Jes. S. 432.

2) S. aber auch Stickel zum Ijjob S. 222.

Getraidekörner und Getraide auf dem Halme selbst. Ijj. 5, 5. 15, 29. 20, 15. Ps. 62, 11 Jer. 17, 3. (wo es mit בַּשָּׂדֶה zu verbinden). [1]) Vom Getraide (חַיִל) steht Ijjob 15, 20.: es schosst (יָקוּם) und setzt an (יַעֲשֵׁר). Das Wort עָשַׁר ist wie Ps. 65, 10. speciell vom glücklichen und reichen Gedeihen des Getraides gebraucht und hat mitsammt seinen verwandten Stämmen כָּשֵׁר vgl. Qoh. 11, 6. und אָשַׁר in dem Ansetzen zusammengepresster Herzbätter (עצר) und geradem Aufschossen der Getraidehalme seine Grundbedeutung, wovon die anderen: Gedeihen haben, reich sein, erst abgeleitet sind. עָשִׁיר der Reiche, d. h. ursprünglich der an Cerealien, Getraide und Früchten Reiche. Ijj. 15, 29. und Ijjob 27, 19. ist עשיר vielleicht noch mit einiger Hindeutung auf Fruchtvorrath gesagt: „Er (der Frevler) legt sich reich zum Schlafen hin, während nichts fortgeführt wird (vom Sturme), seine Augen schlägt er auf und weg ist's.“ Getraide, das sich zur Erde neigte (vgl. יִטֶּה לָאָרֶץ Ijj. 29, 15.), nannte man nahrhaft (דָּשֵׁן), wenn die Körner gross und nahrhaft waren (Dt. 32, 14.), und fett, שָׁמֵן, welches Wort sich auf die Grösse des Getraides, auf die Vervielfältigung des gesäeten Getraides bezieht. Vgl. Jes. 30, 23. Auch שְׁמֵנָה Gen. 49, 20. eigentlich Fettes d. h. Nahrhaftes steht von der Speise, dem Brode, vgl. שְׁמָנִים Jes. 25, 6. כֶּלַח Ijj. 5, 26. 30, 2. ist das reife, nahrhafte Getraide [2]), welches 5, 26. hinsichtlich seiner vollen Reife („wirst kommen in reiferem Alter zum Grabe“) und 30, 2. („denen abgeht reifer Kern“) seiner Nahrhaftigkeit wegen erwähnt wird. Erhalten ist diese sinnliche Grundbedeutung in arab. Wurzeln [3]).

1) Stickel a. a. O. S. 132.

2) Stickel a. a. O. S. 121. Nicht ursprünglich das Alter, wo die Haut anfängt zu dorren, also hohes Alter, wie Ewald, Hirzel, Arnheim zu ersterer Stelle, auch Hitzig (Ps. I. 13.) annahmen, denn diese Bedeutung passt zur zweiten Stelle gar nicht.

3) S. Stickel a. a. O.

Das Richtige haben zu 5, 26. LXX durch ὥσπερ σῖτος ὥριμος und Symm. zu 30, 2. durch: πᾶν τὸ πρὸς ζωὴν ausdrückt. Im Gegensatz zu diesem vollen und fetten Getraide wird רֵיק leer von der Aehre gesagt Gen. 37, 24. Hinsichtlich der Getraidearten fehlt es dem Lande an Hafer und Roggen, wie denn diese beiden Getraidegattungen bis auf den heutigen Tag in Vorderasien gar nicht gebaut werden. Die edelsten Arten sind Waizen und Gerste, die daher auch Jo. 1, 11. statt aller stehen.

Der Waizen חִטָּה f. חִנְטָה = حِنْطَةٌ hat von seiner röthlich gelben Farbe diese Benennung, wie denn auch das arab. حَنَطَ noch die Bedeutung rubuit aufbewahrt hat. Den besten, nahrhaftesten Waizen nannte man Fett, Mark des Waizens, חֵלֶב חִטָּה und ח׳ חִטִּים Ps. 81, 17. 147, 14., auch sprach man in diesem Sinne von dem Nierenfett des Waizens Jes. 34, 6. Als das edelste Getraide ist Waizen auf Münzen Sinnbild des Landes. Salomo machte dem Chiram jährlich mit Waizen ein Geschenk (1 Kön. 6, 7.) und grosse Ladungen wurden von tyrischen Kaufleuten ausgeführt Ez. 27, 7.; aus dieser Stelle ersehen wir auch, dass der beste Waizen aus der Stadt Minnith kam, welche zufällig noch einmal Richt. 11, 33. erwähnt ist. Die mindergeachtete Gerste (שְׂעֹרָה eigentl. das Struppige, vgl. hordeum) vertritt im Orient und in Afrika, selbst in den europäischen Kolonieen am Vorgebirge der guten Hoffnung, die Stelle des Hafers als Viehfutter und dient zugleich zur Nahrung für ärmere Volksklassen. 1 Kön. 4, 28. Richt. 7, 13. Ruth 4, 17. Jos. Arch. 5, 6, 4. Plin. h. n. 8, 7. Noch niedriger stehen die leichteren Arten Dinkel oder Spelt (כֻּסֶּמֶת) und (כַּמֹּן) Dill, Kümmel. Man baute ferner Flachs (פִּשְׁתָּה), dessen Knoten גִּבְעֹל heisst Ex. 9, 31. Flachsbau in Kenáan wird zu Josuas Zeit erwähnt, Jos. 2, 6., wo פִּשְׁתֵּי הָעֵץ Leinstengel sind [1]). Man

1) Vgl. Voss Mythol. Forsch. S. 291.

hatte nach Jes. 19, 9. in Aegypten zweierlei Flachsarbeiter und Flachsbau in Aegypten wird erwähnt Ex. 9, 31. Aus solchem Flachs wurde das חֹרִי gewebt, d. i. weisses Linnen (in Prosa בַּד, aeg. שֵׁשׁ = בּוּץ, kopt. schensch), woraus der gemeine Aegypter den Leibrock, der Priester die ganze Kleidung fertigen liess. Her. 2, 37. Die Edomiter handelten damit nach phönizischen Häfen. Ez. 27, 16. Von Hülsenfrüchten sind zu nennen: Bohnen פּוֹל v. St. פלל, also von der runden Gestalt benannt, vgl. lat. bullo, holl. bol, Bohne 2 Sam. 17, 28., und Linsen, עֲדָשִׁים, nur im Plur, Gen. 25, 29. 34. 2 Sam. 17, 28. Dies Gericht Esau's war die gemeine Kost der Israeliten, wie man aus Ez. 4, 9. und auch aus Qor. Sur. II. 61., wo dasselbe Wort عدس in dieser Eigenschaft genannt wird, ersieht. In der That sind auch solche Linsen in Aegypten und Syrien noch heutzutage unter dem Namen ʿAdas allgemein bekannt, mundeten aber dem Reisenden Robinson [1]) noch als so köstliche Leckerei, dass er es ganz begreiflich fand, wie man darum das Erstgeburtsrecht habe verkaufen können! Doch liegt es auf der Hand, warum Esau in der Erzählung so grosse Gier nach der gemeinen Kost zeigen muss, nämlich: um ihn herabzusetzen. Uebrigens ist עדשים 2 Sam. 23, 11. der Lesart שעורים 1 Chr. 11, 13. vorzuziehen; letztere entstand durch Buchstabenverwechselung und Versetzung von ד und ר. Auf Aeckern und Feldern zog man endlich auch Gurkenpflanzungen. Sie waren wohl, wie jene überhaupt (Ijj. 5, 4.), mit Dornen eingefriedigt, hatten aber, wie jene (Ijj. 27, 18. Jer. 4, 17.), einen Hüter, der, um sich selbst vor reissenden Thieren zu sichern, Nachts auf einem daselbst stehenden Baume sein Lager oder seine Hängematte (מְלוּנָה) aufschlug. Jes. 1, 8. Ein solches Gurkenfeld heisst מִקְשָׁה f. מִקְשָׁאָה d. i. Ort

1) Robinson Paläst. I. 275.

der קִשֻּׁאִים Jes. 1, 8. Zur Verscheuchung der Vögel und zugleich als Götzenbild (Priap) war in den Gurkenfeldern eine Säule aufgerichtet, die תֹּמֶר מִקְשָׁה Jer. 10, 5. (Br. Jerem. v. 70. erklärt.) [1])

Die erste Erndte auf den Aeckern und Wiesen war die Heuerndte. Die Wiesenschur im Frühjahr hiess aber nach Am. 7, 1. die Königsschur, גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ, und der Plural kann nur die einzelnen Haufen gemähten [2]) Grases bezeichnen. Ihren Namen „Königsschur" trägt sie aber davon, dass sich im nördlichen Reiche, wie wir aus Am. a. a. O. ersehen, die Könige das Frühgras zur Unterhaltung von Ross und Maulthier 1 Kön. 18, 5.) anmaassten; wenn nun z. B. Heuschrecken das Spätgras (לֶקֶשׁ) wegfrassen, so musste den Unterthanen das Futter für das eigene Vieh gebrechen. Von Getraide reiften Gerste und Flachs früher als Waizen und Spelt, denn letztere sind nach Ex. 9, 32. vgl. v. 31. אֲפִילֹת d. i. Spätlinge. Gerste war 2 Sam. 21, 9. 2 Kön. 4, 42. Ex. 9, 31. 32. der Erstling der Erndte [3]) und

1) Movers Phöniz. I. 572. 662.

2) Vom Schneiden des Grases, Schilfes und Rohres steht קָטַב Ijj. 8, 12.

3) Das allgemeinste Wort für Erndte überhaupt, namentlich aber Getraideerndte, ist קָצִיר, doch steht es auch für בָּצִיר d. i. Weinerndte. Jes. 18, 1. vgl. 16, 9. mit Jer. 48, 32. und Jo. 4, 13. Einmal, Ijj. 39, 12., steht זֶרַע Saat dichterisch f. Erndte. אָגַר steht vorzugsweise vom Einsammeln der Feldfrüchte Spr. 6, 8. 10, 5., aber auch vom Lesen des Weines Dt. 28, 30. Auch אָסַף findet sich vom Einsammeln und Einerndten des Getraides, aber auch des Weines und der Baumfrüchte. Dt. 11. 14. vgl. אָסַף גֹּרֶן „auf die Tenne sammeln." Ijj. 39, 12. Das Hiphil הִקְצִיר für schneiden, erndten, steht einzig Ijj. 24, 6. Zwar kommt das Hiphil in dieser Bedeutung nicht mehr vor, aber deshalb ist kein Grund Ijj. a. a. O. dem Hiph. יַקְצִירוּ das Qri יִקְצוֹרוּ impf. Qal, wie auch Ps. 126, 5. hat, vorzuziehen. Das K'tib wird dort mit demselben Rechte bewahrt, wie Ps. 56, 7. יַצְפִּינוּ st. יִצְפּוֹנוּ. S. Hitzig's krit. Note zu Ps. a. a. O.

der Aehren (אָבִיב) [1]. Diese Gerstenerndte im Aehrenmonate (Joh. 3, 25.), im April, sollte nach dem Passa beginnen, doch fiel sie, wie wir S. 56. gesehen haben, nur im südlichen Lande so früh, im nördlichen blieb die Vegetation um einen Monat zurück. Das Wochenfest, das die zweite Erndte, oder Waizenerndte, abschloss, fiel sieben Wochen „seit die Sichel bei der stehenden Saat angefangen hatte" Dt. 16, 9., d. h. nach dem Tage, an welchem die Erstlingsgarbe der Gerste gebracht worden, also vom Tage nach dem ersten Passasabbathe ab. War die Sichel [2]) an die reife, stehende Saat (קָמָה Deut. 16, 9. Jes. 17, 5. 37, 27., זֶרַע נָכוֹן Ijj. 21, 8.) gelegt, dann wurde das Getraide in Garben gebunden (אֵלֶם Gen. 37, 7.). So ist Gen. 37, 7. von Garben (אֲלֻמִּים, vgl. קְמָצִים 41, 42., עָמִיר Am. 2, 13.) auf dem Felde die Rede, weniger im heutigen Orient, sofern nur die Aehren abgeschnitten werden und das Stroh auf der Stelle verbrannt wird. Nach Ps. 129, 7. war der קוֹצֵר der Schnitter, der seine Hand füllt (indem er die Halme abschneidet) verschieden von dem מְעַמֵּר, der seinen Schooss füllt (indem er auf demselben die Garben bindet). So sind bei Homer Il. 18, 550. von den Schnittern unterschieden die *ἀμαλλοδετῆρες*, welche die Garben binden und hinter ihnen die *δραγμεύοντες*, welche ihnen die Schwaden zutragen. Die Beschäftigung mit den Garben war mehr Sache des Hausherrn und seiner Söhne, Mikh. 4, 12. Gen. 37, 7.

1) Für Aehre שִׁבֹּלֶת, dialectisch bekanntlich סִבֹּלֶת, steht einmal dichterisch רֹאשׁ שִׁבֹּלֶת Aehrenhaupt. נִמַּל, eine zwischen Qal und Niph. schwankende Form von מלל, hat die Bedeutung: abgeschnitten werden (von Aehren gesagt). Ijj. 14, 2. 18, 16. 24, 24. Ps. 37, 2. Auf diesen Stamm geht zurück: מְלִילָה Aehre Deut. 23, 26,

2) מַגָּל Jer. 50, 16. חֶרְמֵשׁ Dt. 16, 9. Zur Composition des letzteren Wortes aus חרם und חרש vergl. die Bemerkungen über חשמל bei Maurer zu Ezech. 1, 4.

Ps. 126, 6., daher der Eigenname des Fürsten Kedorlaómer Gen. 14, 1. 9., nach hebr. Deutung: „Bindegarbe", eigentlich „Binde (im Schwunge) zur Garbe" [1]). Das Mähen kam den Knechten, den Tagelöhnern (שָׂכִיר) zu, wie auch bei Homer Il. 18, 550 f. die Tagelöhner, ἔριθοι, die Schnitter sind. Neben den קֹצְרִים arbeiteten aber die נַעֲרוֹת Ruth. 2, 8,, wie bei Homer a. a. O. neben ἔριθοι die γυναῖκες. Man nahm aber zu der Erndtearbeit theils freie Knechte, theils Sclaven, und als ein solcher Nichtfreier erscheint der עֹבֵד אֲדָמָה Zekh. 13, 5. Ueber die Schnitter war ein Vorsteher (Oberknecht) gestellt Ruth 2, 6., wie bei Homer Il. 18, 558 f. die κήρυκες das Mahl bereiten. Die Schnitter assen aber nach Ruth 2, 14. eine saure Brühe (חֹמֶץ) mit Brot und gerösteten Körnern, קָלִי vgl. 2 Sam. 17, 28.; diess sind die οὐλαὶ κριθῶν bei Homer, nämlich geröstete Getraidekörner, und man zerstiess die Aehren zu diesem Behufe in einem Mörser Lev. 23, 14.; auch gab es Grütze von Gartengetraide גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל und רִיפוֹת Körner, die zerstossen werden können, Grütze 2 Sam. 17, 19. Spr. 27, 22. Bei jener Scene in B. Ruth erinnere man sich aber an Homer Il. 18, 550 f., wo die Schnitter einen geschlachteten Ochsen und eine von den Mädchen gekochte Graupensuppe verzehren. Unter einem schattigen Baume ward den Schnittern wohl das Mahl bereitet, daher der Vergleich Ijj. 7, 2.:

„Wie ein Knecht nach Schatten lechzt"

Die Vorübergehenden sprachen zu ihnen Gruss und Segen, namentlich der Hausherr. Ruth. 2, 4. Ps. 119, 8.: „Jahve's Segen über euch" oder „wir segnen euch in Jahve's Namen." So steht bei Homer a. a. O. der Hausherr (βασιλεὺς) fröhlichen Herzens bei den Schnittern und schaut der Arbeit zu. Die Nachlese (עֹלֵל Jer.

1) S. Böticher Versuche in Winer's Zeitschr. für wiss. Theol. II. 1. S. 78.

6, 9., daselbst auch das Verb. עוֹלֵל Nachlese halten, vgl. Richt. 20, 45., עֹלֵלוֹת) [1]) gehörte mit zur Getraide-erndte. Die, welche nachstoppelten oder nachlasen (vgl. לִקֵּשׁ Ijj. 24, 6.), folgten, mit den Schnittern zugleich auf dem Felde, ihnen auf dem Fusse nach, Ruth c. 2, 3. Man sollte nach dem Gebote der Liebe erndten, nämlich so, dass man den Armen etwas Korn stehen und eine Nachlese liess. Hos. 10, 12. Lev. 19, 10. Dt. 24, 19—21. Auch Deut. 23, 25. 26.: „Wenn du kommst in den Weinberg deines Nächsten, so kannst du Trauben essen, so viel du willst, bis du satt bist, aber in dein Gefäss sollst du nichts thun. Wenn du kommst in die stehende Saat deines Nächsten, so kannst du Aehren abpflücken (Mt. 12; 1. Luc. 6, 1.) mit deiner Hand, aber die Sichel sollst du nicht schwingen über die stehende Saat deines Nächsten.“ Es scheint nach Ijj. 5, 26., dass die Garbenhaufen (גָּדִישׁ) eine Zeitlang unter freiem Himmel liegen blieben, bevor sie zunächst auf die Tenne gebracht wurden. Man wartete die volle Reife ab, denn es heisst Ijj. a. a. O.:

Wirst kommen in reifem Alter zum Grabe,
Gleichwie man Garben einführt zu seiner Zeit.

Der Vergleichungspunkt ist die Reife und der Nachdruck liegt auf עִתּוֹ, denn dieses drückt in Beziehung auf das Getraide die Zeit der Reife aus, wie Ps. 1, 3. in Beziehung auf Bäume ihre Fruchtzeit und Ps. 104, 27. in Beziehung auf die Speisung der Thiere die ihnen angemessene Zeit der Fütterung. Während der Erndte wurden diese im Freien stehenden und leicht gefährdeten Garbenhaufen (vgl. Richt. 15, 5. Ex. 22, 5.) nächtlich bewacht und ein Lager darauf konnte, im Gegensatze zu dem Lager auf dem ausgedroschenen Getraide (worüber S. 103.) sehr gut als Bild der gemächlichen und ungestörten Ruhe gelten, daher Ijj. 21, 32.: „auf der Garbe ruhn.“

1) Hitzig im Begriff der Kritik. S. 155.

Siehe die Verbesserungen.

Die Garben wurden auf die Tenne gebracht; sie heisst גֹּרֶן, aber Jes. 21, 10. auch dichterisch מְדוּשָׁה Gedroschenes d. h. Dreschboden. Sie war auf Höhen gelegen, damit die Spreu (מֹץ) verfliegen konnte und daher die häufigen Bilder von der verfliegenden Spreu Jes. 29, 5. Ps. 1, 4. 35, 5. Ijj. 21, 18. Jes. 41, 15. u. ö. Jeder leichte Wind auf den Hügeln Kenáan's entführte von der Tenne Spreu, Staub und Hülsen (Hos. 13, 3. Jes. 17, 13.) und war so zum Reinigen der Feldfrucht behülflich. Mehre Oerter aber haben von den dortgelegenen Tennen den Namen; z. B. 1 Chr. 13, 9. nennt der Verf. den Namen des Ortes wo ʿUzza starb: גֹּרֶן כִּידוֹן d. i. Tenne des Todes [1]), wie es scheint, die alte Benennung, wofür der Verf. 2 Sam. 6, 6., nach seiner Weise etymologisirend (vgl. 1 Sam. 6, 18. 7, 11.) den Ort גֹּרֶן נָכוֹן „Ort des Schlagens“ (vgl. v. 7. וַיַּכֵּהוּ שָׁם אֱלֹהִים) nennt. Die Tenne war ein offener fester Platz, welcher mit Fleiss eben und rein gemacht ward, damit das Korn darauf ausgebreitet werden konnte [2]). Dieses Ebenen ist הִדְרִיךְ Jer. 51, 33.: d. i. „festtreten, stampfen.“ („Die Tochter Babels ist wie eine Tenne, wenn sie festgestampft wird.“) Man vgl. a. a. O. bei den Auslegern die Stellen aus Classikern über das Verfahren der Griechen und Römer. Darauf sammelte man den Garbenhaufen auf die Tenne (vgl. אָסַף גֹּרֶן auf die Tenne sammeln Ijj. 39, 12.), er stieg auf (vgl. עָלָה גָּדִישׁ Ijj. 5, 26.) d. h. ward auf die Tenne gebracht, welche auf einer Anhöhe lag. Man kannte aber nach Jes. 28, 27. eine verschiedene Behandlung der Früchte. Die kleineren, feineren Früchte: Dill, Kümmel wurden mit einem Stabe sorgsam ausgeschlagen oder ausgeklopft (vgl. Jes. 27, 12.) und darauf ist angespielt Spr. 22, 8 b. Ueber die eigentlichen grösseren Getraidearten zog man zum Dreschen (דּוּשׁ, אדשׁ) auf gröbere Art den Dreschschlit-

1) Movers krit. Unters. über die Chron. S. 166.

2) Paulsen, Ackerbau der Morgenl. S. 123.

ten [1]). Ein solcher heisst מורג חרוץ „der scharfe Dreschschlitten" Jes. 41, 15. (מֹרִגִּים 2 Sam. 24, 22. = מוֹרִיגִים 1 Chr. 21, 23.), nach Jes. a. a. O. auch: בַּעַל פִּיפִיּוֹת „bewehrt mit Schneiden", „vielspitzig". Er war nach Jes. 28, 27. 28. mit Rad (אֹפַן) und Achse (גַּלְגַּל) versehen, und das beweist auch Spr. 20, 26. und anderweitige Nachricht aus dem Orient [2]). Den Dreschschlitten zogen in späterer Zeit zwar auch Rosse (Jes. 28, 28.), vornämlich aber Rinder (Deut. 25, 4.), und zwar Kühe (עגלה) Hos. 10, 11. Solche, das Korn zugleich austretende, Rinder sind Bild des Sieges und gewaltsamer Vernichtung Mikh. 4, 13. Der Herr ging neben dem Halse des Thieres, dem vorzüglichsten Theile der Schönheit eines Rindes, her (Hos. a. a. O.) und das Rind konnte fessellos laufen und nach Lust fressen, denn der barmherzige Landmann hob dem Stiere das Joch auf während des Fressens (Hos. 11, 4. Dt. 25, 4. 1 Cor. 9, 3.), sich also lossagend von der Sitte anderer Völker: welche dem Thiere einen Maulkorb anlegten, um sie beim Dreschen am Fressen zu hindern [3]). Auch behandelte der Israelite das Thier menschlich im Stalle bei'm Futtern Hos. a. a. O. Die ausgedroschenen Getraidehaufen (עֲרֵמָה, עֲרֵמִים Jer. 50, 26., עֲרֵמַת חִטִּים Hohel. 7, 3.) schichtete man auf (סָלַל Jer. a. a. O.) und sie dienten auf der freien, harten Tenne zum ungemächlichen Nachtlager für die Drescher, Ruth 3, 6. 7. vgl. v. 8. 14. 15., daher der S. 101. schon berührte Gegensatz: „auf der Garbe schlafen" Ijj. 21, 32.,

1) Nur aus Furcht vor dem Feinde klopft Gideon Richt. 6, 11. (vgl. Jes. 27, 12.) sein Getraide mit dem Stabe in der Weinkelter (גַּת) aus, welche unter der Erde in einer ausgemauerten Vertiefung oder in einem an der Seite eines Felsens ausgehauenen Keller angebracht war.

2) Chardin voyage en Perse. T. III. p. 100. Paulsen a. a. O. S. 114., wo das Titelkupfer auch einen solchen Dreschwagen zeigt.

3) Winer Realw. I. 324. Hengstenberg's Mose und Aegypten S. 231.

wodurch die gemächliche Ruhe angedeutet wird. Die schöne Wölbung, die üppige Fruchtbarkeit des Leibes Sulamith's, lässt ihn aber den König Salomo mit einem Waizenhaufen (עֲרֵמַת חִטִּים) vergleichen. Er ruft aus: „dein Schooss — ein Waizenhaufen!" Hohl. 7, 3. Spreu und Waizen (vgl. Jes. 23, 28.) wurden dann aber noch im Siebe (כְּבָרָה Am. 9, 9., נָפָה Jer. 30, 28. d. h. Schwinge) gesichtet, geschwungen (הֵנִיף Jes. 30, 28.) oder geworfelt (זָרָה ebd. v. 24.), um die Körner (צְרוֹר Am. a. a. O. vgl. צְרֹרוֹת Saatkörner[1])), das von seiner Hülle befreite und gereinigte Getraide (בַּר eigentl. etwas Gespaltenes, Getrenntes), rein zu erhalten. Die Dichter entlehnen Bilder vom Sichten, Spr. 20, 8., und Worfeln ebd. v. 26. So auch die Propheten. Bei Jes. c. 30, 28. heisst es: Gott wolle die Heiden in einer Wanne des Verderbens schwingen, so nämlich, dass die Heiden als Spreu entführt werden und schwinden; während die Israeliten als Körner zurückbleiben können. Vgl. Am. 9, 9. Es gab aber auch Zeiten in denen mit dem Abfall des Getraides (מַפַּל בַּר Am. 8, 6.), der Spreu und dem tauben, leeren Korn, Wucher getrieben wurde. Amos a. a. O.

Endlich brachte man das Getraide in die Vorrathshäuser ein. Vom Einkommen der Erndte steht בּוֹא Jes. 32, 10., הֵבִיא einführen 2 Sam. 9, 10. Auch steht Ijj. 39, 12. vom Einbringen der Erndte שׁוּב, Qal mit transitiver Bedeutung wie 42, 10 u. ö. Das Qri giebt dort das für die transitive Bedeutung gewöhnlichere Hiphil. Von dieser Einfuhr in die Scheuern ist das Bild entnommen: Am. 2, 13.: „Siehe ich fühle mich unter euch gedrückt; so wie der Wagen drückt, der sich gefüllt mit Garben." Die Scheuern oder Speicher aber, worin der Ertrag des Feldes und der Gärten niedergelegt wurde, hiessen מְגוּרוֹת Hagg. 2, 19., auch מַמְּגֻרוֹת

1) Credner zu Joel S. 157 f. Meier ebd. S. 79.

Jo. 1, 17. d. h. Oerter, wohin man etwas wirft ([illegible]); אֲבוּסִים Jer. 50, 26.; אֲסָמִים Spr. 3, 10. Dt. 28, 8., vergl. aram. אֲסַן, [illegible] aufhäufen; auch אוֹצָר Jo. 1, 17. eigentl. das Eingeschlossene (daher Schatz) = Vorrathshaus; parallel mit מַמְגֻּרוֹת.

Der edelste und erfreulichste Zweig des Landbaus war der Weinbau, daher wird auch Noach als der neue Begründer des Menschengeschlechts nach der Fluth, in dem der Anfang einer höheren Cultur gesetzt ist, nach der fremdländischen Sage, welche der Ergänzer Gen. 9, 18 bis 29. verzeichnet hat, der Urheber des Weinbaues [1]), wie auch Dionysos den Griechen, Osiris (Beginner des Weinbaues) den Aegyptern den Anfang einer neuen Cultur bezeichnete. Dass Noach sich berauscht und entblösst in seinem Zelte liegt, mag immerhin zugleich darauf hindeuten sollen, dass Noach noch mit den Wirkungen des Weines unbekannt gewesen sei, doch soll auch zugleich damit gesagt sein, dass der Missbrauch des Weines der Würde des Mannes schade, ein Gedanke, auf welchen die Spruchweisen oft zurückkommen (vgl. Spr. 20, 1. Sir. 31, 31.), wie denn überhaupt die Doppelkraft des Weines, dass er sowohl stärken, als schwächen könne, vom ganzen Alterthum anerkannt wird; die stärkende Kraft des Weines wird hervorgehoben Ps. 104, 15. (vgl. Qohel. 10, 19.):

„Wein des Menschen Herz erfreue."

„Er erfreut Götter und Menschen" heisst es Richt. 9, 13. Paulus schreibt an den Timotheus, seinen treusten Anhänger, unter mehren Lebensregeln: „Trink nicht Wasser, sondern geniesse etwas Wein, um deines

1) Dass Noach der erste gewesen, welcher Landwirthschaft überhaupt getrieben habe, ist Gen. 9, 20. (wo zu erklären: Noach begann zu sein d. h. wurde ein Landmann) nicht gesagt und würde auch im Widerspruch mit dem Ergänzer 3, 23. 4, 2. 5, 29. (dieser Vers ist eine Einschaltung des Ergänzers in c. 5.) selbst stehn

schwachen Magens willen“ 1 Tim. 5, 23. Auch Ps. 78, 65. heisst es: „der Herr erwachte wie ein Schlafender und wie ein Held מִתְרוֹנֵן מִיָּיִן d. h. der vom Weine (gestärkt) jauchzt.“ So spricht auch Hekabe zu dem aus der Schlacht kehrenden Hektor Il. 6, 261.:

ἀνδρὶ δὲ κεκμηῶτι μένος μέγα οἶνος ἀέξει

und Spr. 31, 4—7. lautet:

Nicht den Königen, o Lemuel, nicht den Königen das Weintrinken [1])
Und Fürsten nicht [2]) Meth!
Dass er nicht trinke und das Gesetz vergesse
Und verkehre das Recht der Duldenden.
Gebt ein wenig dem Schmachtenden
Und Wein denen betrübter Seele,
Dass trinkend er vergesse seine Armuth
Und seines Leidens ferner nicht gedenke.

Wie in den ersten Worten dieses Spruches die schwächende Kraft des Weines bei übermässigem Genuss her-

1) Es wird den Königen nicht der Weingenuss überhaupt untersagt, vielmehr hat שְׁתוֹ יַיִן den Begriff: zuviel Wein trinken = Wein saufen. Dan. 5, 1. Joel 1, 5. Am. 6, 6. vgl. Jes. 22, 13. Man kann auch nicht sagen, dass שִׁכֵּר Gen. 43, 31. (am wenigsten Hohesl. 5, 1.) blos bedeute: „sich satt trinken.“ Man kann dort immer denken, dass die Brüder sich ein Räuschchen tranken; das nom. שֵׁכָר ist, wie sich im Verfolge zeigen wird, überall auch ein schweres Getränk. Ein starkes Wort vom Weine ist הָלַם zerschlagen f. berauschen Jes. 16, 8. vgl. Ps. 74, 6. — Der Idiotismus שָׁתָה בַּגְּבִיעַ „im Becher trinken“ d. h. was im Becher ist trinken, findet sich nur im Deutschen nicht, sonst überall. So im Hebr. Gen. 44, 5. Am, 6, 6., im Chald. Dan. 5, 2., im Griech. *πίνειν ἐν ποτηρίοις* Thuc. 7, 5. Xenoph. Anab. 6, 1, 4. das. Poppo; im Lat. in ossibus bibere. Flor. 3, 4. Apocr. Esd. 3, 6.; im französ. boire dans une tasse, dans une fontaine. Das eigentliche Wort für übermässig trinken, zechen, saufen ist סָבָא und סֹבֶא ist Wein als berauschendes Getränk Jes. 1, 22. Hos. 4, 18. Nah. 10. Vergleiche 1 Sam. 1, 14.

2) אֵו scheint Schreibfehler für אֵי oder אִי als Abkürzung aus אַיִן wie auch Ijj. 22, 30. und in dem Namen אִיכָבוֹד.

vorgehoben wird, so verbittet sich Hektor a. a. O. den Wein, weil er weichlich mache v. 265.:

μή μ' ἀπογυιώσῃς, μένεός τ' ἀλκῆς τε λάθωμαι.

Doch rügen alle solche Aeusserungen, wie gesagt, nur den Missbrauch. Der Weinbau blieb der edelste Zweig des Landbaues, daher Josephus de b. J. 3, 10, 8. Weinstock und Feigenbaum (die so häufig in Vergleichungen zusammenstehn) als die königlichsten (βασιλικώτατα) unter den Produkten Palästina's bezeichnet. Daher auch Propheten und Dichter bei Schilderung glücklicherer Zeiten oft auf beide zurückkommen. Dass dem Naziräer (Num. 6, 1—21.) der Genuss des Weines verboten war, kam daher, weil der Wein das unmittelbare Selbstgefühl am lebhaftesten erhöht und dieses grade am meisten zurückgehalten werden musste, wenn der Naziräer sich Jahve ganz weihen wollte. Die Enthaltung von Allem, was nur vom Weinstock kam, auch der frischen und trockenen Beeren, war nur Consequenz der Enthaltung vom Weine. Gleich den Naziräern, so vermied der Nomadenstamm der Rékhabiten Jer. 35. ängstlich den Genuss des Weines, des Sinnbildes des feineren und sesshaften Lebens, und wussten der Versuchung zum Weintrinken kräftig zu widerstehen. Zwar war den Nomaden der Weingenuss erlaubt (Gen. 27, 25.), auch ein Stück Land anzusäen (Gen. 26, 12. Jes. 32, 20.), ohne nach der Erndte sich länger an die Scholle zu bannen, Jonadab aber verbot ihnen den Genuss des Weines, des Acker- und Häuserbaues, um jeder festen Ansiedlung dadurch vorzubeugen. Diess strenge Verbot findet sich auch bei den Nabatäern Diod. 9, 94., wie es sich denn auch auf den ganzen Islam erstreckt hat. Die Rékhabiten waren aber nicht etwa der Meinung, das Weintrinken verkürze das Leben Jer. 35, 7.; Jonadab giebt vielmehr dieses Gesetz, damit sie lange leben u. s. f., d. h. dass sie bei drohender Kriegsgefahr sofort fortwandern und dem Unheil sich entziehen möch-

ten, wie sie denn auch wirklich bei'm Einfall der Chaldäer (605) thaten. 35, 11. So betrachteten bei Diod. a. a. O. auch die Nabatäer jenes Gesetz als Bürgschaft ihrer Freiheit, indem die Ackerbauer leicht unterjocht würden.

Wie hoch der Weinbau bei den Israeliten geachtet war, zeigt sich nun auch in der Fülle reizender Bilder und Vergleichungen, die überall vom Weinberge, Weinstock und den Reben entlehnt werden. Das Volk Israel wird oft mit einem fetten Weinberge oder Weinstock verglichen, in gutem und in schlimmem Sinn: Jes. 5, 1 f. Ez. 15, 2 f. 17, 8. Jer. 2, 21. Ps. 80, 9—17., auch Jes. 27, 2., wo כֶּרֶם חֶמֶד die richtige Lesart, vgl. Am. 5, 11. Der Dichter Gen. 49, 22. hat das Bild eines fruchtbaren, weitrankenden Weinstocks (Ps. 128, 3. 80, 10.) im Sinne, wenn er spricht:

Sohn des Fruchtbaums ist Joseph,
Sohn des Fruchtbaums an der Quelle,
Töchter (Schösslinge) sprossen an der Mauer hinan.

Der dem Esau zugedachte Segen, den ihm Jaqob vorwegnahm, lautet (Gen. 27, 28.):

Gott gebe dir vom Thau des Himmels
Und Fettigkeit der Erde
Und Fülle an Korn und Most

Die Rebe ist Bild des Hohen und Herrlichen Jer. 2, 21., daher stehen Palme und Trauben neben einander Hohel. 7, 9. Der Weinstock ist Bild des Friedens Mal. 3, 11. „Vom Weinstock essen" ist sprüchwörtliche Redeweise f.: „ein langes, glückliches Leben führen." Jes. 36, 16., so auch 2 Kön. 18, 31: „seinen Feigenbaum geniessen", und in demselben Sinne sagt man: „sitzen unter dem Feigenbaum," Jes. a. a. O. Mikh. 4, 4. Zekh. 3, 10. 1 Kön. 5, 5. Ueberhaupt stehn Weinstock und Feigenbaum, als die beiden „königlichsten" Erzeugnisse Palästina's oft neben einander als Bild einer glücklichen und friedlichen Zeit, selbst, wie wir so eben sahen, in historischen Büchern. S. noch Hohl. 2, 13. Mt. 7, 16.

Luc. 6, 14. Ep. Jaq. 3, 12.; zuweilen steht noch die Granate dabei Num. 13, 23. 20, 5. Deut. 8, 8.; mitunter der Oelbaum, wie Richt 9, 13., wo Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock Bilder edler Geschlechter sind, oder es fehlt auch der Feigenbaum Hohl. 7, 13. 6, 11., oder es stehn blos Weinstock und Oelbaum bei einander, wie Ps. 128, 3, 4.:

Dein Weib wie ein fruchttragender Oelbaum
Im Hinterraum deines Hauses;
Deine Kinder sind wie Oelbaumsetzlinge
Rings um deinen Tisch.
Sieh, also wird gesegnet der Mann,
Welcher den Jahve verehret.

Um auf die Bestimmung seiner eigenen Person hinzudeuten und auf den Geist seiner Lehre, spricht Jesus: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben." Man vgl. die Parabeln von den Arbeitern im Weinberge: Mt. 12, 1—11., 30 f. vgl. Jes. c. 5., von den beiden Söhnen des Weinbergbesitzer's Mt. 21, 28—32., und die Erzählung von der Hochzeit zu Kana Joh. 2, 1 f. Im Gegensatz zu jenen lachenden Bildern des Glücks lautet es Deut. 32, 32. 33. von den Gottlosen:

Von dem Weinstock Sodóm's ist ihr Weinstock
Und vom Gefilde Gomorrhas,
Ihre Trauben sind Gifttrauben,
Bittre Beeren bringen sie.
Drachengift ist ihr Wein
Und grausames Natterngift.

Von einem, der sich nicht mehr der heitern Lust und dem fröhlichen Genuss seiner Güter hingeben kann, wird Ijj. 24, 18. aber sprüchwörtlich gesagt: „er schlägt nicht ein den Weinbergsweg (der ihn zum Weinberg führt)."

Die Israeliten hatten den Weinbau auch in Aegypten näher kennen gelernt [1]). Die Gefilde Moabs, welche

1) Der Weinbau im alten Aegypten, welchen die Bibel voraussetzt Gen. 40. Num. 20, 5. Ps. 78, 47. 105, 33., steht nicht in Wi-

sie auf ihrem Zuge nach Kenáan berührten, zeichneten sich durch üppigen Weinbau aus Jes. 16, 8. Auch schon

derspruch mit den Aussagen des Herodot (2, 77,): dass die Aegypter sich nur Gerstenwein bereiten, *ὀυ γὰρ σφί εἰσιν ἐν τῇ χωρῃ ἀμπελοι*, denn Herodot redet hier c. 77—91. nicht von Aegypten überhaupt, sondern wie gleich darauf c. 92—98. von den Bewohnern im Marschlande und ihren Sitten, so hier von denen im Saatlande (vgl. besonders c. 77.) Auch sagt Herodot selbst anderswo, dass den Priestern Rebenwein gereicht (2, 37.), dass bei'm Opfern Wein gespendet werde (ebd. c. 39.) und dass bei der Festfeier zu Budastis mehr Wein daraufgehe als das ganze Jahr (2, 60.); er setzt also, auch wo er berichtet, dass aus Hellas und Phönicien irdenes Geschirre mit Wein eingeführt werde (3, 6.), wenigstens den Gebrauch des Weines bei den Aegyptern, nicht nur bei den Griechen daselbst, voraus. Ferner tranken, nach Diod. 1, 70. die aegyptischen Könige ein bestimmtes Maas Wein. Bei Athenäus ed. Casaub. I. p. 33. 34. werden die ägyptischen Weine ungemein gerühmt und eine Menge von Gattungen aufgezählt, unter denen der Wein in Thebais und besonders in Captos so leicht sei, dass man ihn ohne Schaden auch Kranken geben könne. Ferner bezeugt Diod. 1, 36., dass die ägyptischen Weinberge vom Nil grade so bewässert wurden, wie die Aecker. Dazu kommt noch die ägyptische Mythe, welche auch zu den Griechen überging, dass Osiris den Weinbau erfunden und verbreitet habe und nach Diod. 1, 15. 20. ägyptischen Ursprungs war. Ferner aber stellen Bildwerke, welche jedenfalls der alten Zeit angehören (nach Rosellini der 18. Dynastie, während welcher Zeit, wie die Geschichte lehren wird, die Israeliten in Aegypten lebten), alle Geschäfte des Weinbau's dar, setzten also Kenntniss und Pflege desselben voraus. Namentlich werden auf solchen Denkmälern dem Osiris, als Beginner der Wein- und Kornerndte, mit einer Garbe die Erstlinge des Weines dargebracht. Vgl. Rosellini Monumenti dell' Egitto e della Nubia. Parte II. mon. civ. tom. I. p. 365 ff. §. 8. und dazu Tab. XXXVIII. Fig. I—IV. und Tab. XXXVII. Vgl auch Reynier de l'economie publique et rucale des Aegyptiens et Carthaginois p. 355. Ferner spricht die Stelle des Plutarch de Isid. et Os. c. VI. nicht gegen Weinbau in Aegypten. Er sagt (nach Hekatäus) nur, dass die Priester des Gottes zu Heliopolis keinen Wein tränken, die übrigen Priester tränken nur Wein in geringerer Qualität und zwar erst seit Psammetich. Es machte nämlich bei den Aegyptern vor Psammetich die berauschende Kraft den Wein zum Blute der gegen die Götter ankämpfenden Dämonen

die Kenáaniter, welche die Israeliten im Lande vorfanden, trieben Weinbau. Num. 13, 23 f. Berühmt waren die Weinberge ʿAengedi's unweit des todten Meeres, wo auch die Cyperblume reichlich wuchs. Am Fusse des Libanon wuchs duftender Wein Hos. 14, 8. Von der edlen Rebengattung Schoreq war ein Thal im Philisterlande נַחַל שׂוֹרֵק Richt. 16, 4. benannt. Das Stammgebiet Juda's war aber am reichsten an Wein und Oel; besonders wuchsen sie auf den felsigen Hügeln Jerusalems und im Thale Eschkol bei Chebron Richt. 14, 5., woher Josua und Kaleb die gewaltige Traube holten, Num. 13, 24. Noch heutzutage wachsen bei Jerusalem und Chebron gute Trauben, die aber blos zu Traubensyrup benutzt werden. Ein schönes Bild des Reichthumes Juda's an Wein und Weideplätzen ist es aber, wenn es Gen. 49, 11. 12. heisst:

und durfte weder getrunken, noch zu Libationen verwandt werden. Plut. a. a. O. Er meldet keineswegs, dass die Aegypter erst seit Psammetich den Wein gepflegt hätten. Endlich kann man auch die Legende eines Basreliefs, vorstellend Ramses II. libirend, bei Champollion gramm. Egypt. p. 231. vergleichen und die Inschrift in Bezug auf die Eroberung Thutmosis III. ebend. p. 233. Dass zur Zeit Josephs nach der Genesis Wein in Aegypten getrunken wird, steht um so weniger mit Plutarch's Angabe in Widerspruch, da zu jener Zeit keine einheimischägyptische Dynastie regierte. Die Aegypter tranken Most, aber die Trauben wurden erst bei der Tafel ausgedrückt. Gen. 40, 10., da der ungegorene Traubensaft nicht berauschte. Wesseling zum Herod. p. 139. Diese Weise, sich den Genuss des Weintrinkens zu verschaffen, kommt auch bei den älteren Muhamedanern und den Manichäern vor. Qor. Sur. V, 92. XVI, 69. Das eigentliche Wort für dies Ausdrücken oder Auspressen der Traube ist das ἁπαξλ. שָׂחַט Gen. 40, 10., dass. im Chald. סְחַט. Das Wort ist verwandt mit שָׁחַט jugulavit, was, auf flüssige Dinge übertragen, so viel ist als miscuit. Vgl. das jugulare falernum bei Mart. 1, 19. — In Babylonien gab es weder Weinstock, noch Oelbaum, ja in ganz Mesopotamien giebt es keine Reben. Hitzig zum Jes. S. 419. Anm. 5.

Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen
Und an die Rebe seiner Eselin Sohn.
Er wäscht in Wein sein Gewand
Und in Blut der Reben sein Kleid.
Dunkel die Augen von Wein
Und weiss die Zähne von Milch.

Von Salomo's Weinbergen wird Hoh. 8, 11. nur einer als dem Salomo gehörend angeführt und zwar zu ב' אָמוֹן = בַּעַל הָמוֹן in Samarien. Richt. 8, 8. Im Qoh. 2, 4. ist von Weinbergen Salomo's in der Mehrzahl die Rede. Weinberge David's aber werden erwähnt 1 Chr. 27, 27.

Es gab in Palästina Weinstöcke, die ihre Reiser in die Höhe trieben und um die höchsten Cedern schlangen Ps. 79, 11., vgl. den Gegensatz Ez. 17, 6., und es finden sich Reben von kräftigen Aesten gleich Stäben Ez. 19, 11. (die Stelle Gen. 49, 11. ist dichterisch und prophetisch). Der Reisende Schulz [1]) erzählt von einem Weinstock, dessen Stamm $1\frac{1}{2}$ Fuss im Durchmesser, 30 Fuss Höhe habe und mit seinen Stämmen und Zweigen ein Haus von 50 Fuss Breite und Länge beschattete. Man vgl. das häufige Bild: „Wohnen unter Feigenbaum und Weinstock." Doch ob es gleich manchen „prächtigen Weinstock" גֶּפֶן אַדֶּרֶת Ez. 17, 8. gab, so galt das Holz doch als das unbrauchbarste und schwächste und diente nur, um verbrannt zu werden Ez. 15, 3 f. In einigen Ländern soll der Weinstock freilich eine Dicke und Festigkeit erhalten, dass sein Holz zu allerhand Kunstwerken verarbeitet werden kann. Plinius h. n. 14, 1. spricht von einem Bilde Jupiter's, von Säulen im Tempel der Juno und von Treppen im Tempel der Diana, die aus einem einzigen Weinstock verfertigt waren und die Dauerhaftigkeit jedes anderen Holzes übertrafen. Sonst war der Weinstock in Palästina, im Vergleich zu andern Ländern, im Ganzen unbeträchtlich und es

1) In Paulus' Samml. I. 106.

mochte mancher „hängende, niedrigwüchsige Weinstock" (Ez. 17, 6.) auf den Weinbergen stehen.

Der Weinstock heisst גֶּפֶן, auch גֶּפֶן הַיַּיִן Richt. 13, 14., vgl. גֶּפֶן פֹּרִיָּה „der fruchtbare Weinstock" Jes. 33, 12. Die reife, nutzbare Traube ist עֵנָב, עֲנָבִים Gen. 40, 10. Jes. 5, 2., entgegengesetzt dem אֶשְׁכֹּל eigtl. Band, Verbindung von سكل, vorzüglich von der Verbindung der einzelnen Beeren oder Traube, und zwar Gen. a. a. O. von der noch unvollendeten Frucht (anders Mikh. 7, 1., auch Hohl. 7, 8.), entweder verbunden mit ענבים Num. 13, 23. 24., גֶּפֶן Hohl. 7, 9., oder auch ohne solchen Zusatz Jes. 65, 8. Mikh. 7, 1. Gen. 40, 10. Das Wort wird übergetragen auf die der Traube ähnliche Cyperblüthe, indem es zugleich noch die eigentliche Bedeutung: Verbindung, Gebinde von Blumen hat. Das Wort יַיִן (vom Gähren benannt [1])) kann auch in der gewöhnlichen Sprache: Weintraube (Cat. de re rust. 147.: vinum pendens) und Weinrebe bedeuten und im Aethiop. wird sogar וין sehr häufig für Weingarten, Weinstock gebraucht, wie Hohel. 2, 13. in der aethiop. Uebersetzung f. $\dot{\alpha}\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$, und 8, 11. deutlicher עץ וין. Auch תַּלְתַּלִּים Hohl 7, 8., vgl. v. 9. אֲשִׁישִׁים, letzteres Traubenkuchen (wovon später), stehn Jes. 16, 7. gradezu für Trauben. שֹׂרֵקָה entspricht Gen. 49, 11. im synonymen Parallelismus einem גֶּפֶן und ist = שֹׂרֵק oder שָׂרוֹק (Pl. שְׂרוּקִּים für שְׂרֻקִים und dies für שְׂרוּקִים Jes. 16, 8.), worunter man eine besonders edle Gattung von Trauben, bei den Türken Serki genannt, zu verstehen hat. [2]). Sie ist aber von der rothen Farbe so benannt. (Vgl. Gen. 14, 11. im Parall. Traubenblut) [3]). Schlechte, unbrauchbare Trauben sind בְּאֻשִׁים, labruscae, Claret-trauben, roth, aber nicht zur Reife gelangend [4]). Auch

1) Meier zum Jo. S. 166 f.

2) Cesenius zum Jes. I. 230.

3) Tuch zu Gen. 49, 11. Hitzig zu Jes. S. 17.

4) Gesenius zu Jes. 5, 2. und in den Nachträgen.

בֵּסֶר Ijj. 15, 33. und בֹּסֶר ist die unreife, saure Traube, Heerling d. i. Herbling. Jes. 18, 5. Jer. 31, 29. Ez. 18, 2. בֹּסֶר גֹּמֵל Jes. a. a. O. ist die reifende Traube, die aber nicht zur völligen Reife gelangt. פֶּרֶט כֶּרֶם Lev. 19, 18. ist das Unreife (die unreifen Beeren) des Weinberges, ar. فرط. Für Frucht des Weinstocks steht aber Hab. 3, 17. dichterisch יְבוּל גֶּפֶן „Ertrag des Weinstocks." Von der Weinblüthe [1]) bemerkt schon Plinius [2]), dass sie im Orient einen süssen, aber kurz dauernden, Geruch verbreite und dass der Weinstock im April (Nisan) also später als der Feigenbaum blühe [3]). Daraus erklärt sich Hohel. 2, 13:

Der Feigenbaum
Röthet seine Früchte
Und die Reben sind in Blüthe,
Verbreiten Duft.

Der Blüthenduft des Weinstocks gleicht dem Geruche der reseda odorata und ist vornämlich am Abend angenehm. Er dauert aber nur 24 Stunden, weshalb er oft nicht bemerkt wird. Vom Abknospen der Blüthe steht תָּמַם Jes. 18, 5. [4])

1) נִצָּה ist die Weinblüthe Jes. 18, 5. Ijj. 15, 33., auch Gen. 40, 10., wo נִצָּה f. נִצָּתָהּ, wie פִּנָּה Spr. 7, 8., denn an dem masc. נֵץ haftet niemals die Bedeutung: Blüthe. Auch פֶּרַח ist die Blüthe des Weinstocks Jes. 18, 5., und vielleicht שָׂרוֹת Jer. 5, 10. (sing. שָׂרָה), nach dem Parall. (נְטוּשׁוֹת Ranken) und dem aram. שרותא zu Jon. 4, 6. Vgl. Ewald zu Jer. a. a. O. Aa. aber Palme (vgl. תמר) In der Umgangssprache führte die Weinblüthe den besondern Namen סְמָדַר Hohl. 2, 13. 15. 7, 12.

2) Plin. h. n. 14, 2.

3) A. a. O. 16, 25.

4) Andere Ausdrücke, die hieher gehören, sind: עָשָׂה בַּדִּים „Aeste ansetzen" Ez. 17, 6., עָשָׂה עָנָף „Laub treiben" ebd. 17, 8. Die sprossenden Blätter des Weinstocks sind: טַרְפֵּי צַמַּח ebd. v. 9. Ableger heraustreiben: שִׁלַּח פֹּארוֹת ebd. v. 6.

Des Wassers bedarf der Weinstock unmittelbar nicht, um fortzukommen (הָלַךְ Jer. 12, 2.); diess geht hervor aus Ez. 17, 5. und 19, 10. [1]). Er welkte (קָמַל) [2]) wohl leichter, wenn er entwurzelt oder sonst verletzt ward, als in der Dürre, Jes. 33, 9., denn unter Libanon sind dort die Reben desselben gemeint Hos. 14, 8. Diese sind der Zerstörungswuth Preis gegeben, Jes. 32, 10. 16, 8. 9. Der Weinstock warf die unreifen Trauben (Heerlinge) niemals ab, sondern diese mussten abgeschnitten werden, daher darf man Ijj. 15, 33. nicht übersetzen: „Er rauft (יַחְמֹס), wie der Weinstock, seine Traube," auch ist keine andere Aussprache nothwendig, sondern die Worte bedeuten: „Sauer ist, wie des Weinstocks, seine Traube." [3]) Auch schnitt man am allzugeilen Weinstock (גֶּפֶן בֹּקֵק oder ג׳ סֹרַחַת Hos. 10, 1. Ez. 17, 6.), dessen Schilderung Jes. 16, 8. giebt, die Bastarde und Ranken [4]) sorgfältig mit der Hippe oder

1) S. Ewald zu letzterer St.

2) Dagegen ist עֵץ לַח der saftige Baum Ez. 21, 3., im Gegensatz zu עֵץ יָבֵשׁ Jes. 56, 3. Auch רָטוֹב „saftig", steht von der Pflanze Ijj 8, 16, und dieser Sprachgebrauch von רָטַב (feucht aber auch saftig sein) herrscht auch in der Mischnah. נָבַל bezeichnet ursprünglich das Ersterben der Lebenssäfte in den Pflanzen, das dann auf jegliche Zerstörung des inneren, die Existenz bedingenden Bandes, auch in unorganischen Massen übergetragen wird. Ijj. 14, 18. Jes. 24, 4 f. — מות absterben von einem Baume, Ijj. 14, 8. הִזְקִין altern ebd. wie senescere Cic. de div. I. 14.

3) חָמַס verw. mit חָמֵץ, eigt. zusammendrücken, zusammenziehn, nämlich den Mund (vgl. קמץ, קפז, קפץ), daher sauer sein. Man vgl. Maurer zu Ps. 7, 17.

4) Ranken, Schösslinge und Bastarde des Weinstocks sind: זְמֹרִים Nah. 2, 3. נְטִישׁוֹת Jer. 5, 10. Jes. 18, 5. (dort die Ranken, woran die Trauben hangen); סַלְסִלּוֹת Jer. 6, 9 = זלזלים Jes. 18, 5.; סוּרֵי גֶפֶן Jer. 3, 21.; שְׁלֻחוֹת Jes, 16, 8.; vom Ranken steht נֵטֶשׁ ebd. Auch steht יוֹנֶקֶת (sonst Schössling) Ijj. 8, 16. vom Geranke einer Pflanze, des Weinstocks.

dem Winzermesser (מַזְמֵרָה) ab und das eigentliche Wort dafür ist זָמַר (putare) [1]) Lev. 25, 3. 4. כָּרַת Jes. 18, 5., auch הֵסִיר davonthun, ebd., הֵתֵז weghauen (von תָּזַז) ebd. Im Sabbathjahre heissen die Weinstöcke Naziräer Lev. 25, 5., weil sie dann nicht verstutzt und beschnitten wurden und wie das Haar der Naziräer (Num. 6, 1 ff.) frei wuchsen. Aus der Beschreibung des Weinstocks Jes. 16, 8. ist deutlich, dass man zu Sibma in Moab den Reben keine Pfähle gab, sondern sie am Boden fortranken liess, wie den Weinbau auf dem Libanon auch Dandini [2]), in Marokko Höst vorfand und solches auch jetzt in Dammasq der Fall ist [3]). Die Weinberge selbst wurden aber auch mit grossem Fleisse cultivirt. Der Weinberg (כֶּרֶם) oder die Weinpflanzung (מַטָּע Jes. 61, 3 = נְטִעִים Jes. 17, 11. 1 Chr. 4, 23 f. sing. נֶטַע Ijj. 14, 9., מַטָּעֵי כֶרֶם, auch שְׁדֵמוֹת), worüber S. 79. 87.) wurde vom Weinbauer (כֹּרֵם) nach Jes. 5, 2 f. umgegraben (עִזֵּק), ausgerodet נעדר vgl. 7, 25.) und entsteinigt (סִקֵּל), nicht, wie jetzt auf dem Libanon, gepflügt [4]). Daher steht Joch (צֶמֶד) Weinberg's Jes. 5, 10. uneigentlich. Die Reben wurden auf Beete gesetzt [5]). Ein solches Beet heisst עֲרוּגָה, von עָרַג aufsteigen, eigtl. erhöhtes, terrassenartiges Land. Hohl. 5, 13. 6, 2. Ez.

1) Ueber זמר s. Tuch zur Gen. S. 168. Meier zum Jo. S. 174. Ewald poet. BB. I. S. 24., vornämlich aber Hupfeld in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III. 3. S. 394.

2) Dandini in Paul. Samml. II. 214.

3) Ausland Jahrg. 1832. S. 690.

4) Paulus' Samml. II. 214.

5) Vom Setzen der Reben steht Jes. 17, 11. auch זָרַע besäen, wie obserere, conserere. Sonst steht vom Pflanzen der Bäume, auch der Weinstöcke, שָׁתַל Hos. 9, 13. (verwandt שית, שתת, שתק [subsedit] שתה [sedavit sc. sitim]), ferner נָטַע, wovon מַטָּע Baumpflanzung, z. B. Jes. 60, 21. נֵטַע κατεξ. Frischgepflanztes, ein gepflanztes Gewächs, wird Ijj. 14, 9. vom Baume gesagt.

17, 10. (מִגְדָּלוֹת Hohl. 5, 12.? [1]). Nach der Zahl der Rebstöcke ward aber nach Jes. 7, 22. der Werth der Weinberge angeschlagen. Kraft jener Stelle war ein Rebstock einen Schekel d. i. etwa vier gute Groschen werth [2]). Wie in den Feldern (Jes. 1, 8. Mikh. 1, 6.), so war in der Mitte des Weinberges eine von Zweigen geflochtene Wächterhütte (סֻכָּה) und mit einer solchen Hütte, die der Wind zerzaust, wird Ijj. 27, 8. das Haus des Frevlers verglichen. Auch stand hier ein Wächterthurm, מִגְדָּל Jes. 5, 2., πυργος bei Mt. 21, 33., = עִיר נְצוּרָה d. i. Thurm der Wacht Jes. 1, 8. Das Wort עִיר ist eigentlich Wacht, Wachtort. Zunächst steht es von dem ummauerten Ort für Wächter: Warte, Wachtthurm, so Jes. a. a. O. Wachtthürmlein (2 Kön. 17, 9.), ummauertes Nomadenlager Num. 13, 19. נצורה aber ist analog der Form עֲזוּבָה Jes. 6, 12. שְׁמוּעָה u. s. w. Der Weinberg war aber auch nach Spr. 15, 19. Jes. 5, 5. mit einer Hecke von Dornen (צִנִּים Ijj. 5, 4.), genannt משוכה oder מְשׂוּכָּה, verzäunt (שֻׂגְשֻׂג von סוג = שוג Qohl. 7, 3. = שׂוּךְ Ijj. 1, 10.), zum Schutze gegen Heerden und wilde Thiere und, zum grössern Schutze, war auch noch eine steinerne Mauer, גֶּדֶר אֲבָנִים Spr. 24, 31., umhererrichtet (גָּדַר Ijj. 19, 8.). Der Wein-

1) S. Magnus zum Hohenl. S. 136.

2) Deut. 22, 9. steht das Gesetz: „Besäe nicht deinen Weinberg כַּרְמְךָ, in der Parall. Lev. 19, 19. שָׂדְךָ) mit zweierlei Saamen (כִּלְאַיִם nur an diesen beiden Gesetzstellen), damit nicht dem Heiligthum verfalle die Fülle der Saat, die du ausgesät und der Ertrag des Weinberg's.“ Solche Saat sollte also nicht gesäet werden, weil man sie leicht etwa zum Zehnten oder zu den Erstlingen verwenden konnte und das Heiligthum dadurch entweiht wäre. Nach Spencer de legg. hebr. rit. lib. 2. c. 30. liegt dem Verbote, zweierlei Saamen auf Ein Feld zu säen, die Absicht zum Grunde, abergläubische Gebräuche bei'm Besäen, wie sie benachbarte Völker hatten, zu vermeiden. Man pflegte nämlich die vermischte Saat verschiedenen Gottheiten zu weihen, um dadurch reichere Frucht zu erhalten. S. auch Rosenmüller zu Lev. a. a. O.

berg ward bewacht von einem Hüter (Ijj. 27, 18,) oder einer Hüterin (Hohl. 1, 6.). War die Zeit der Weinlese [1]) (בָּצִיר, aber auch einmal קָצִיר Jes. 17, 11., vgl. S. 98., auch ganz allgemein קַיִץ Jes. 16, 9.) gekommen, die Traube gereift [2]) und vom Winzer (בֹּצֵר Obadj. v. 5.) abgeerndtet [3]), so trat (דָּרַךְ) der Kelterer (דֹּרֵךְ Jes. 16, 10. דֹּרֵךְ בְּגַת Jes. 63, 2.) die Traube „worin Segen war" Jes. 68, 8. in der Kelter, um ihren Saft (נֵצַח Jes. 63, 3.) zu gewinnen. Eine solche Kelter besteht aus zwei Theilen. Die obere Kelter: יֶקֶב von יָקַב = נָקַב hohl sein, verw. mit כַּף cavus, sanskr. kûpa, ein Loch in der Erde = Kufe, çupa, *κυφη*, Kübel u. s. w., ist das, was bei den Römern lacus genannt wurde (Columella XII. 18.), der neben der Weinpresse sich befindende und in die Erde, oder an Seite eines Felsens eingegrabene Trog, in den mittelst einer Röhre der Most (תִּירוֹשׁ) aus der oberen Kelter (גַּת, von יגן, وجن, zerstossen, pressen) geleitet wurde [4]). Richt. 6, 11. Spr.

1) Weinlese ist Bild der Verwüstung. Jer. 49, 9. 76, 13.

2) Vom Reifen der Traube steht בָּשַׁל eigtl. gekocht vom Feuer, dann auch: von der Sonne gekocht = zur Reife gebracht und steht so gewöhnlich nur von Trauben Gen. 40, 10., doch auch vom Reifen des Getraides Jo. 4, 13., indem sich an die Bedeutung des Gekochten leicht die des Ausgekochten, mithin Trockenen, Gedörrten und Zusammengeschrumpften schliesst, wie im Arab. بَسَلَ contraxit vultum, IV. coxit und siccavit dactylos immaturos zeigt. Niemals heisst בָּשַׁל im Wasser kochen, auch nicht Deut. 16, 7. Es ist vielmehr der allgemeine Ausdruck für das Zubereiten der Speisen am Feuer. „Im Wasser kochen" heisst es nur, wenn בַּמַּיִם hinzugefügt ist, wie Ex. 12, 3.

3) קוֹסֵס פְּרִי Früchte (des Weinstocks) aberndten. Ez. 17, 9. Das eigentliche Wort vom Abschneiden der Traube und der Weinlese ist בָּצַר Lev. 25, 5 f. Das Abschneiden der Trauben ist häufig Bild für das Niederhauen und Niedermähen der Feinde. Jer. 6, 9. 25, 30.

4) S. Gesenius zu Jes. 5, 2. und Kämpfer in den Amoenit. exot. p. 377. mit einer Abbildung.

3, 10. Mt. 21, 33. פּוּרָה ist Jes. 63, 3. ungefähr was גַּת. Die ganze Kelter hiess יְקָבִים Jer. 48, 33., und man kann für דָּרַךְ בְּגַת sprechen דָּרַךְ יקבים Ijj. 24, 11., nicht aber דָּרַךְ יקב. Die Gärten, worin sich die Keltern und Oelpressen befanden, waren mit Mauern umgeben, daher heisst es Ijj. 24, 11.:

Zwischen ihren [der Reichen] Mauern pressen sie [die Armen] Oel,
Die Keltern treten sie
Und — dursten.

Der wilde und fröhliche Ruf der Kelterer war הֵידָד (הדד im ar. lautschreien), הֵידָד כְּדֹרְכִים Jer. 25, 30. Jes. 16, 10; auch bildlich vom Schlachtruf Jes. 16, 9., vom blutigen Gestampf der Schlacht Jer. 51, 14. Die Weinnachlese (עֹלֵלֹת בָּצִיר Mikh. 7, 1.) war erst nach Beendigung der Weinlese gestattet, so auch bei der Erndte der Oliven [1]). Doch liess der Winzer beständig in der Weinlese übrig, wie das Bild Jer. 49, 9. zeigt.

Der Wein hat eine rothe Farbe vgl. Spr. 33, 31.: „Sieh auf den Wein nicht hin, wenn er sich röthet"; Jes. 63, 1 ff.: „Wer kommt da von Edom, hochrother Kleider von Bossra her?" — — „Warum hat roth dein Gewand, und sind deine Kleider wie eines Keltertreters?" Auch das häufige Bild Traubenblut führt auf rothen Wein, Gen. 49, 11. Dt. 32, 14. Sir. 39, 31. 50, 17. Apoc. 4, 20; gleichermaassen, dass Antiochus Eupator im Kampfe gegen die Makkabäer den Elephanten Trauben- und Maulbeerblut zeigen liess, um sie zum Kampfe zu reizen. 1 Macc. 6, 34. Auch die Griechen und Römer kennen den Ausdruck Traubenblut:

1) Die Früchte eines Ackers waren nach dem Gesetze erst im vierten Jahre zum heiligen Gebrauche bestimmt, Lev. 19, 23—25. Daher heisst es Deut. 20, 6: wer seinen Weinberg bepflanzt und ihn nicht ausgeweiht habe, brauche nicht in den Krieg zu ziehen. Der Ausdruck חִלֵּל „ausweihen" kehrt wieder Deut. 28, 30. Jer. 31, 5., und der Sinn ist: wer ihn noch nicht zu geniessen angefangen, ihn nicht umsonst die ersten Jahre bebaut habe. Der Ausdruck steht im Gegensatze zum heiligen Gebrauche.

αἷμα βοτρύων, αἷμα τῆς σταφυλῆς, und die Lateiner: sanguis terrae oder uvarum frigidus sanguis. Statius Theb. I. 329. Plin. h. n. 14, 5. Schön sagt der persische Dichter Rudegi [1]) von dem rothen Weine: „Wer den Trank jenes rothen Weines sieht, kann ihn von einem geschmolzenen Onyx nicht unterscheiden: beide sind ein Edelstein, nur ist von der Natur der eine gehärtet, der andere geschmolzen [2]).“ Aber der Wein hat auch eine hochgelbe Farbe im Orient. Daher vergleicht le Bruyn den am Libanon wachsenden Wein mit Malaga [3]). Noch jetzt pflegen die armenischen Christen den weissen Wein durch Brasilienholz und Safran zu färben [4]).

Frauen und Jungfrauen genossen nicht den gegohrenen, berauschenden Wein (Am. 4, 1.) [5]), sondern den süssen Most, der noch nicht gegohren hat, der den Hauch der Anmuth, das frische Roth der Jugend über die Wangen ausgiesst. Darum wird er Zekh. 9, 17. den Jungfrauen verheissen, dazu Korn (die nahrhafte Kost) den Jünglingen. Der תִּירוֹשׁ „oder Most“ kann aber schon den Kopf einnehmen, wie das Wort selbst (von ירשׁ) besagt. עָסִיס von עָסַס Mal. 3, 21.: das „Zerstampfte“, ist, vom Weine gesagt, gleichfalls der frischgekelterte Most, der im Orient häufig als Süsswein getrunken wird. Den gegohrenen Wein (חֶמֶר), wie auch andere Flüssigkeiten, bewahrte man im alten, wie im

1) In der Anthologia Persica p. 61.

2) Schön sagt auch der Spruchdichter Spr. 23, 3.: „der Wein zeigt sein Auge im Becher“, wo wir sagen würden: der Wein wirft Perlen.

3) S. Rosenmüller's Alterthumsk. I. 2. S. 242.

4) Olearius Pers. Reisebeschr. S. 801.

5) Bei der Stelle Am. a. a. O. kann man an aegyptische Denkmale erinnern, auf denen man Frauen findet in Uebermaas dem Weintrinken ergeben, wie sie vor Trunkenheit nicht allein stehn und sitzen können, sich ihres Ueberflusses entledigen u. s. w. Wilkinson manners and customs of the ancient Egyptiens II. 167.

neuen, Orient in Schleuchen (נֵבֶל, נֹאד, אֹבוֹת). Junger Wein, in seinem Schlauche verschlossen, gerieth natürlich leicht in Gährung, daher spricht Elihu bei Ijj. 32, 19. vgl. v. 18.:

Sieh mein Leib
Wie Wein, der nicht aufgethan wird,
Gleich neuen Schleuchen
Zerplatzt er.

Dieses Bild veranschaulicht aber die Unwiderstehlichkeit des geistigen Triebes und Dranges. Jer. 4, 19. Am. 3, 8. vgl. Mt. 9, 17. Man trocknete wahrscheinlich die Sahläuche am Feuer, um sie dann mit Wein zu füllen. Daher Ps. 119, 83:

„Denn ich bin wie ein Schlauch im Rauche",

nämlich so dürr und zusammengeschrumpft. Sonst setzte man die Gefässe oder Schläuche voll Wein auch dem Rauche aus, damit der Wein desto eher altere [1]). Man pflegte aber den gegohrenen Wein, der oft auch in irdenen Krügen aufbewahrt wurde (Jer. 48, 12.), im Orient von einem Gefäss auf's andere zu füllen, um seinen Geschmack zu verbessern. Daher Jer. a. a. O.: „Dreher drehen dich um", oder: „Schröter die ihn ausschröten", wie schon Luther (צָעָה ein Gefäss abwärtsneigen, um es auszugiessen). Wein aber, welchen man auf seinen Hefen (שְׁמָרִים eigt. Erhalter) beliess und nicht von einem Kruge oder Fass in das andere füllte, wurde steif und starr, verdickte sich zu einem Syrup und nahm einen starken, bitteren und herben Geschmack an. Daraus erklären sich die Bilder: Sseph. 1, 12. Jer. 48, 11. Auch gab es Traubenhonig (דְּבַשׁ) Gen. 43, 11. Hohl. 5, 1. Ez. 27, 17., einen dickgekochten Saft der Traube, den man von Chebron noch jetzt in Menge nach Jerusalem verführt. Ferner ist von Traubenkuchen (אֲשִׁישִׁים, אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים auch אֲשִׁישׁוֹת von אָשַׁשׁ zusammendrücken LXX. *πέμματα*) die Rede (Hos.

1) Columella de re rust. I. 20.

3, 1. Hohl. 2, 5. 2 Sam. 6, 19.), einer süssen, ausgetrockneten Speise, die auch als Götzenopfer, und, wie wir S. 70. sahen, als Heilmittel (Hohl. a. a. O.) diente. Solch ein Traubenkuchen heisst auch צִמּוּק von צָמַק vertrocknen 2 Sam. 16, 1. Ausser dem reinen Weine (סֹבֶא) gab es ferner auch Mischwein (מֶסֶךְ, מִמְסָךְ, מֶזֶג, Hohl. 7, 3.) oder Würzwein (יֵין הָרֶקַח ebd. 8, 2.) Es war nämlich im Alterthume gewöhnlich, den Wein mit wohlriechenden und scharfen Essenzen zu versetzen. Plin. h. n. 14, 13. 15. So hatte man gepfefferte Weine, mit Rosenöl gemischte, mit Moschus und überhaupt mit Salben [1]); ferner mit Honig, Datteln, Gummi, abgekühltem Wasser, selbst mit Wermuth. Er ist das *κεκεράμενον ἄκρατον* Apoc. 14, 10., welches nur von gewürztem merum verstanden werden kann [2]). שֵׁכָר ist nie ein Getränk vom Weinstock, sondern wahrscheinlich der berauschende, schwere (Brausekopf Spr. 20, 1.) Palmenwein. Nach Herodot 2, 76. kannten die Aegypter auch einen Trank aus Gerste, *ζυθος*, *οἶνος κρίθινος* Herod. 2, 77. Diod. 1, 20. Xen. Cyrop. 4, 5. 19. Auch gab es solches Getränk aus Datteln Plin. 14, 19. Vgl. Most aus Granaten. Hohl. 8, 2.

Der Oelbaum (זַיִת Richt. 9, 9. זֵית שֶׁמֶן Dt. 8, 8. בֶּן שֶׁמֶן) war so hoch geachtet, dass er selbst in den Vorhöfen des zweiten Tempels stand Ps. 92, 14 f. und ist ein Bild des Glückes Ps. 52, 10. 92, 13. 14. Seine Zweige dehnen sich weit aus und sind mit glänzendem, grünem Laub bedeckt (Hos. 14, 7.); sein Blatt bleibt immer grün, daher wird er Jer. 11, 16. Ps. 52, 10. 92, 15. רַעֲנָן grün genannt; ungeschickt aber nennt der späte Psalmendichter Ps. 92, 11. das Oel selber so,

1) So hat man auch die Stelle B. d Weish. 2, 7. verstanden. S. aber das. Grimm.

2) Ueber Misch- und Würzwein s. Döpke z. Hohenl. S. 209. und Magnus S. 196. Hitzig zu Jes. S. 55. behauptete, dass מסך immer Mischung von reinem Wasser sei, doch kann dies Getränk nicht so berauschen, wie Ps. 75, 9. besagt.

da es vielmehr richtiger als Gold (זהב eigtl. Glanz, daher Gold Ijj. 37, 22.) gilt Zekh. 4, 12 [1]). Die Nachlese der Oliven war wegen ihrer Kostbarkeit, wie bei'm Weine, erst nach der Erndte gestattet. Jes. 24, 13. Nachdem fast alle Oliven, um Oel daraus zu pressen, unreif abgeklopft worden (wovon חבט Dt. 24, 20.) [2]), wurden die wenigen zur Reife gediehenen und essbaren Oliven von armen Leuten mit Stöcken heruntergeschlagen. Jes. 17, 6. 24, 13. Oel [3]) wurde in Keltern ausgetreten (Mikh. 6, 15.) gepresst (vgl. הִצְהִיר Ijj. 24, 11.), aber auch gestossen, letzteres hiess כָּתִית 1 Kön. 5, 25. d. i. gestossenes Oel und floss, wenn die Oliven blos mit der Keule im Mörser gestossen, nicht unter die Presse gebracht wurden, so dass sie nur das reinste und edelste Oel von sich geben konnten. Die Israeliten handelten, neben Balsam und Honig, vornämlich mit Oel (Ez. 27, 17.). Es galt für so köstlich, dass es Spr. 21, 20. neben „kostbarem Schatz" steht, dass es sogar von Palästina aus an Könige als Abgabe und Geschenk gesandt wurde Hos. 12, 2. vgl. Jes. 30, 6. 57, 9., auch an Götzen, so an den Molek. Jes. 57, 9.

Die aufmerksame Pflege des Feigenbaumes תְּאֵנָה [4])

1) Man merke folgende hieher gehörige Ausdrücke: שְׁתִלֵי זֵיתִ Oelbaumsetzlinge Ps. 128, 3. Blüthe abwerfen vom Oelbaume ist Ijj. 15, 33. השליך נצה; vom Abwerfen des Oelbaumes oder Abfallen der Oliven steht Dt. 28, 40. נָשַׁל זַיִת: „der Oelbaum wirft ab, eigtl. zieht aus" (nicht intransive: „die Olive fällt ab"); vgl. שָׁלַף ausziehn, d. i. Ps. 129, 6.: Blüthe und Frucht treiben, wo von einer Pflanze die Rede ist. So dort schon Targum.

2) Varro I. 53. Plin. 15, 8.

3) זַיִת, auch שֶׁמֶן זַיִת Ex. 27, 20. 30, 24. Lev. 24, 2. vom Olivenöl. יִצְהָר von צהר glänzen (vergl. das Bild Zekh. 4, 12. vergl. Ijj. 37, 22.) ist frisches Oel, verschieden von שֶׁמֶן Oel überhaupt, daher in Verbindung mit יַיִן Num. 18, 12. Dt. 7, 13. 11, 14. 12, 17. 14, 23. 28, 51.

4) תְּאֵנָה eigtl. die Zeitigkeit, daher: die Reife, wie תַּאֲנָה eigtl. die Zeitigkeit, dann, wo von geilen Thieren die Rede ist,

verschaffte in Palästina besondere Vortheile, indem er zehn Monate des Jahres hindurch dreierlei Früchte trug, die Früh-, die Sommer-, die Winterfeige. Jos. de b. J. 3, 10, 8. Daher der Spruch Spr. 27, 18.:

Wer schützt den Feigenbaum, isst seine Frucht,
Wer seinen Herrn behütet, wird geehrt.

Ein Leckerbissen war die Frühfeige vor der Obsterndte: בִּכּוּרָה בְּטֶרֶם קַיִץ Hos. 9, 10. Jes. 28, 1. Mikh. 7, 1 f. Jer. 24, 2. Die Feigen reifen nämlich im August, doch bringen manchmal gesunde Bäume vor der Zeit, etwa im Juni [1]), ihre Früchte, welche dann als neues vom Jahr für Leckerbissen galt. Die kleinen unreifen, im Winter nachwachsenden Früchte des starkästigen [2]) Feigenbaumes, heissen פַּגִּים (grossi, grossuli, ar. فجّ), doch steht פַּג Hohel. 2, 13. auch von der leckeren Frühfeige. תְּאֵנִים stehn Nah. 3, 12. auch für Feigenbäume, sonst im Plur. nur von den Früchten. Rauhe Feigen (תְּאֵנִים שֹׁעָרִים) sind solche, die vor Schlechtigkeit nicht gegessen werden können. Jer. 29, 17. Die getrockneten, zu einem Kuchen zusammengedrückten Früchte des Feigenbaumes heissen דְּבֵלָה παλάθη. Herod. 4, 23.

Dieses edle Obst [3]): Wein, Oel und Feigen, war es vorzüglich, welches bei der Obsterndte in Betracht kam.

die Brunst. Jer. 2, 24. Ewald in den Stud. und Krit. 1828. S. 485. dess. Proph. II. S. 32.

1) Döpke zum Hohenl. S. 24.

2) Forscal (p. 170.) sagt von dem Feigenbaume Palästina's: Ramis arbor et crescentibus, velut totidem contignationibus, mira et grata visa.

3) מְגָדִים (Hohl. 4, 13. פרי מגדים) „das Edle" wird vorzugsweise vom edeln Obst gesagt. Hohl. 7, 13. vgl. Dt. 32, 13—16. Von der Baumfrucht (vgl. עָשָׂה פְּרִי Frucht machen d. i. tragen, καρπὸν ποιεῖν Mt. 9, 8.; faire fruits) steht Einmal לֶחֶם (gleichsam Brod des Baumes) Jer. 11, 19: עץ בלחם „der Baum in oder mit seinem Brode", zu בְּ vgl. 9, 23. 24. קַיִץ Obst, vorzugsweise von Feigen Am. 8, 1. 2. Jer. 40, 10. 12. 2 Sam. 16, 1. Der Frucht-

Die Obsterndte oder Obstlese heisst קַיִץ Jes. 16, 9. 28, 4., אָסִיף („Weglesen"), daher auch אֹסֶף Jes. 32, 10. 33, 4. (an letzterer Stelle vom Weglesen der Heuschrekken), vollständig: אָסְפֵּי קַיִץ Mikh. 7, 1., *συλλόγη* oder *συγνομίδη τῶν καρπῶν*, vgl. אָסַף „weggelesen werden" Jes. 33, 4. vgl. Dt. 11, 14. War das Obst geerndtet, so wurde der Segen des Jahres auch wohl in Körben aufgestellt, daher Hohl. 7, 14:

„Die vollen Fruchtkörbe duften,
Jede köstliche Frucht ist im Hause."

vgl. Jer. 24, 1. דודאי תאנים „Körbe mit Feigen. Hohl. a. a. O. steht דודאים speciell für Fruchtkörbe, wie es Dt. 28, 5. heisst: „Gesegnet sei dein Korb und Backtrog", wo „Korb" ebenfalls in der Bedeutung Fruchtkorb steht. Solche getrockneten Früchte heissen Hohl. 7, 14. יְשָׁנִים „alte", die neueren חֲדָשִׁים ebend.

Zur vollendeten Feier der Obsterndte ward das Laubhüttenfest gefeiert. Der späte hohepriesterliche Segen Ps. 65. ist nach v. 4. vgl. Lev. 16, 21. am Versöhnungstage gesprochen, also fünf Tage vor dem חג האסיף, welches auf den funfzehnten des siebenten Monates fällt, als der Segen des Jahres in Palästina (v. 5.) eingesammelt war (v. 10.) und nun die der Erde anvertraute Saat des Frühregens harrte (v. 11.) Der Dichter spricht v. 10—14.

baum selbst heisst Gen. 49, 22: בֵּן פֹּרָת „Sohn des Fruchtbaumes." בֵּן steht für Schössling. Frucht wird auch oft bildlich gesagt, z. B. Frucht des Mundes, d. h. Frucht, welche aus dem Munde hervorgeht, also: Folge der Rede, parall.: Ertrag der Lippen. Spr. 18, 20. Frucht der Bäume ist geläufiges Bild für menschliche Handlungen: Sap. 4, 5. Mt. 7, 17. — Fruchtbäume wurden von den Belagerern nicht selten zu Belagerungsmaschinen gebraucht, so z. B. als Titus Jerusalem belagerte (Jos. de b. J. 5, 3.) Das Gesetz Dt. 20, 9. ist dagegen gerichtet. Andere Bäume waren dazu erlaubt.

Du schautest nach dem Lande und liessest es überfliessen,
Bereichertest es vielfältig,
Der Bach Gottes war voll Wasser's;
Du machst ihnen zurecht ihre Feldfrucht,
Wenn du also es zurechtmachst.
Seine Furchen tränke,
Seine Schollen drücke nieder,
Mit Regengüssen schwemme es,
Sein Gewächs segne!
Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte;
Und deine Geleise troffen von Fette.
Es triefen die Hürden der Steppe;
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
Es bekleideten sich die Anger mit dem Kleinvieh
Und die Thäler hüllten sich in Korn.
Die Leute jauchzen und lobsingen.

Um dieselbe Zeit sang ein andrer Dichter Ps. 67, 7. 8.

Die Erde gab ihren Ertrag;
Uns segnet Gott, unser Gott.
Uns segnet Gott
Und ihn fürchten alle Enden der Erde!

Die hohen Feste waren ursprünglich Erndtefeste; die Getraideerndte ein Freudenfest Jes. 9, 2.; und ein frohes Dankfest für die vollendete Weinlese feiern die Sikhemiten Richt. 9, 27. im Tempel des Baal-Berith (v. 4.), wie die Philister (16, 26.) in dem Tempel Dagon's ein Freudenfest unter Spiel und Tanz feiern. Frohe Erndtefeierlichkeiten begingen selbst die Könige. David war gewohnt nach der von Abschalom vollendeten Erndte den Feierlichkeiten beizuwohnen: 2 Sam. 13, 23 ff. Daher würde es auf David passen, wenn er Ps. 4, 8. sagte:

Du hast Freude mir in's Herz gelegt
Mehr als da ihnen viel war Korn und Most.

Der König würde sagen: so fern sei er, durch des Sohnes Abfall zur Verzweiflung getrieben zu werden, dass er vielmehr aus dem festen Vertrauen, das er bei dem erlittenen Unfalle auf Gott gesetzt habe, grössere Freude

schöpfe, als er zu einer Zeit empfunden, da er noch den frohen Erndtefeierlichkeiten seines Sohnes beiwohnte.

Wir haben nun noch die übrigen Fruchtbäume kennen zu lernen, so wie die wilden Stämme, die Bäume des Waldes (עצי יער), welche von Menschen nicht gepflegt werden, z. B. Cedern; daher Ps. 104, 16. „Bäume Jahve's" geheissen. Ueber die religiöse Bedeutung einiger Bäume im Naturkultus wird in der Vorgeschichte das Nöthige beigebracht werden. Zu den edlen Fruchtbäumen gehörte noch: der Mandelbaum, einmal, Gen. 30, 37., לוּז genannt, auch, da er mitten im Winter, schon im Januar, auf ganz dürrem, blätterlosem Stamme Blüthen treibt [1]), שָׁקֵד Jer. 1, 11. Qoh. 12, 5. eigtl. wach, wachsam, weil er gleichsam mit erschlossenen Augen die, noch im Schlafe begrabene, übrige Vegetation bewacht. Seine Früchte: שְׁקֵדִים werden Gen. 43, 11. genannt. Der Granatbaum (רִמּוֹן Jo. 1, 12. u. ö. = רִמֹּנִי Hohl. 8, 2. wuchs namentlich auch am See Tiberias. Seine Früchte sind von schöner Rundung und lieblicher Röthe, daher werden Sulamiths Wangen mit den „Hälften der Granate" verglichen. Hohl. 4, 3. Most (עסיס) von der Granate wird erwähnt ebd. 8, 2. Auch der Apfelbaum (תַּפּוּחַ) war häufig. Seine Früchte werden im Orient für stärkend und kräftigend gehalten [2]). Avicenna (bei Harmar) bemerkt: dass die syrischen Aepfel besonders wohlriechend seien, auch Ovid. Met. 8, 675: et in palatis redolentia mala canistris, daher Hohl. 7, 9.: „Und der Duft deines Odem's gleich Duft von Aepfeln." Der Nussbaum (אֱגוֹז Hohl. 6, 10. LXX. *κυρία*), der in Gärten wuchs (Hohl. a. a. O.), ist zwar das Erzeugniss eines nördlicheren Klima's, allein auch Josephus [3])

1) Plin. h. n. 66, 25. 16, 42.
2) Faber bei Harmar in dessen Beobb. I. 370.
3) Joseph. d. b. J. 3, 10, 8.

erzählt von der Gegend des See's Tiberias, dass die gemischte Temperatur des Klima's sowohl Nussbäume als Palmen, die eine Gluthhitze lieben, hervorbringe, dass dort überhaupt leicht fremde Gewächse fortkommen und der Nussbaum ohne Cultur gedeihe. Auch Schulz [1]) fand dort Wallnussbäume, Niebuhr [2]) sogar in Jemen. In Palästina sehr häufig, aber gering geachtet und daher Jes. 9, 9. 1 Kön. 10, 27. der Ceder entgegengesetzt, war die Sykomore (שִׁקְמָה), die indess ursprünglich aus Aegypten stammte. Ps. 78, 47. [3]) Im Aeussern ist sie dem Maulbeerbaume (*μῶρος*) gleich, aber mit feigenartigen, unverdaulichen und nicht sehr gesunden Früchten, welche dem gemeinen Manne eine wohlfeile Kost waren Am. 7, 11. Sein Holz, fast unverweslich, wurde zu Bauholz und Mumiensärgen verwandt. Jes. 9, 9. ist indess von Bauten aus dieser Holzart nicht die Rede, vielmehr wird im zweiten Gliede jenes Verses der Staat mit einem Baume verglichen. Beachten wir nun zuförderst die „Bäume Gottes" Ps. 104: 16., so waren der Libanon und Karmel vornämlich reich an Cedern (אֶרֶז) Jes. 2, 13., Platanen oder Ahorn (עַרְמֹנִים) Ez. 31, 8. und Cypressen (בְּרוֹשִׁים) Jes. 37, 24. Zekh. 11, 2. Ez. 27, 5. Die Cedern sind den Fichten ähnlich, aber von ungemein wohlriechendem, starkem Holze, weshalb es Salomo und die nachexilischen Bauleute zum Tempelberge verwendeten, vgl. Hohl. 1, 17.; auch lieferte der Libanon Schiffsbauholz Ez. 27, 5. Eine bestimmte Art der Ceder vom Libanon war אֲשׁוּר Ez. 27, 6. und zwar, da אַשּׁוּר Ez. 31, 3. damit identisch sein muss („Aschur, der höchste Cedernbaum des Libanon"), die höchste ihrer Art, da gewöhnliche Cedern nach v. 8. nicht an diese reichen. Auch ist wohl תְּאַשּׁוּר auf

1) Schulz Leitungen des Höchsten, V. 189. 190. 197. 278. 297. 305.

2) Niebuhr Arab. S. 148. Reisen I, 410.

3) Prosper Alpinus de plant. Aeg. p. 23.

dem Libanon Jes. 41, 19. 60, 13., dasselbe Wort, das Aa. aber für Buxbaum, Lärchenbaum erklären. Allgumimholz kam nicht vom Libanon, wie 2 Chr. 2, 7. ungenau angiebt, gegen besseres Wissen 2 Chr. 9, 10. [1]) Eine besondere Gattung von Tannen und Fichten, aus dem Cederngeschlechte, welche Plinius [2]) beruta oder bruta nennt, LXX zu Hohel. 1, 7. κυπάρισσοι, Cypressen, war der genannte בְּרוֹשׁ f. בְּרוֹת Hohl. a. a. O. — Die Waldungen bestanden nicht nur aus Eichen (אַלּוֹן Richt. 3, 13., aber auch אֵלוֹן Jos. 19, 33. d. i. Eiche oder im Plur. Eichenhain Gen. 12, 6. vgl. Dt. 11, 30., nach einem Wechsel von אול und אלל), sondern auch aus Terebinthen, אֵיל Gen. 14, 8. אֵלָה Jos. 24, 26., doch werden die Formen אלון und אלה mitunter (Richt. 9, 6. vgl. Gen. 35, 5. Jos. 24, 26.) schon verwechselt. [3]) Terebinthen dienten auch zu Grenzbestimmungen. Gen. 14, 6. Ferner wuchs die Akazie (שִׁטָּה f. שִׁנְטָה), [4]) von der man gewöhnlich zwei Arten, die zum Geschlecht der Mimosen gehören, unterscheidet. Sie hat mit den bei uns wachsenden sogenannten Akazien nichts als einige Aehnlichkeit im Aeussern gemein. Die Palme oder Dattelpalme (תָּמָר, eigtl. die Hohe, Wipfelnde, vgl. שָׂרָה Jer. 5, 10. daselbst Hitzig, von יָמַר = אמר, vgl. תֵּבֵל von יָבַל) erreicht ein ausserordentlich hohes Alter, daher las, oder vermuthete der Uebersetzer in den LXX Ijj. 29, 18. statt כַּחוֹל (wie Sand): נחל d. i. das arab. نَخْل, palma phoenix dactylifera, und übersetzte στέλεχος φοίνικος. Die Trauben der Dattelpalme, die gegen hundert Beeren in der Grösse einer Zwetsche enthalten und von weisser Farbe sind, hat man Hohl. 5, 11. in

1) Vgl. Movers krit. Unters. über die Chr. S. 251.

2) Plinius h. n. 12, 17.

3) Gesenius Thes. p. 50 51.

4) Meier z. Joel. S. 186.

dem Worte תַּלְתַּלִּים finden wollen. Ebd. 7, 8. sind aber bestimmt Weintrauben gemeint, s. v. 9. Die Laubkrone, welche bekanntlich, da der Stamm schier bleibt, oben an der Spitze wächst und unter denselben die Trauben trägt, wird von den Griechen *κάλλυντρον* „der Besen“ genannt, wie die LXX Lev. 23, 40. 42. כפת תמרים übersetzen. Auch wurden aus den dürren Palmenreisern Besen verfertigt. Horat. Sat. II. 4. 63. Martial. epigr. XXV, 62. Talm. tr. Oketzin I. §. 3. Daher beissen eben die Zweige oben am Dattelbaum auch סַנְסִנִּים (sing. סַנְסִן) von סָנַן fegen, reinigen. Mit der Palme wird Hohel. 7, 9. 5, 15. Ps. 144, 42. der schlanke Wuchs verglichen, wie häufig bei den Arabern. [1]) Sie grünt beständig (Ps. 92, 13.) und war deshalb das Bild der Majestät, der Pracht, des Glückes und des Sieges (Lev. 23, 40. Jes. 9, 13. 19, 15. 1 Macc. 13, 51. Apoc. 7, 9. Mt. 21, 8.). Auf makkabäischen Münzen ist die Palme Symbol Israel's und ihr Ast (Jes. a. a. O.), welcher hoch am Gipfel haftet, Bild des Hohen und Vornehmen, gleich der Ceder Zekh. 11, 1. vgl. Ps. 29, 5. Die saftigen Palmzweige [2]) sind ein Lieblingsfrass der Heuschrecken, daher Jo. 1, 12. die Palme von Heuschrecken erstiegen und abgefressen wird, so dass sie verdorrt. Ein ganzer Palmwald von 100 Stadien Länge war bei Jericho (Richt. 1, 16. Dt. 34, 3.), wo sich

1) Magnus zum Hohenl. S. 186.

2) כִּפָּה Palmzweig steht Ijj. 15, 33. einmal für Zweig überhaupt, קָצִיר Zweig eines Baumes Ijj. 14, 9. 18, 16. Ps. 80, 12. Aeste eines Baumes sind auch דָּלִיּוֹת Jer. 11, 16. Gezweig schossen, Zweige treiben ist: עָשָׂה קָצִיר Ijj. 14, 9., Gezweige nachtreiben: הֶחֱלִיף ebd. v. 7., auch vom Ausschlagen eines Baumes v. 9. Blatt ist עָלֶה. Laub oder Zweig ist: עָנָף Ez. 19, 10. Adj. עָנֵף z. B. גֶּפֶן עֲנֵפָה „belaubter Weinstock.“ עָשָׂה עָנָף Laub treiben (vom Weinstock) Ezech. 17, 8.

jetzt überall nur steinige Gegenden, besonders Feuersteine finden. Den Reichthum der Dattelpalme in der Wüste Juda's am todten Meere, wo das alte Chassaron Thamar d.i. amputatio palmarum, das spätere Aengedi lag[1]), rühmt Josephus Arch. 9, 1, 2. Plin. 5, 15.

Bilder von Bäumen hergenommen, sind nicht selten. Das Pflanzen der Bäume steht von Menschen, welche feste Wohnsitze erhalten, in denen sie dauernd bleiben. Jer. 24, 6. 42, 10. Am. 9, 15. Ps. 44, 3.; an diesen Stellen ist נָטַע, als eigentliches Wort vom Pflanzen der Bäume im Gebrauch, doch steht es auch vom Einschlagen des Zeltpflockes Dan. 11, 45. und in beiden Bedeutungen Qohel. 12, 11. Bilder, als: Wurzel, Stamm, Schössling[2]) u. s. w. zur Bezeichnung mensch-

1) Credner zum Joel S. 135.

2) שֹׁרֶשׁ ist Wurzel eines Baumes vom Stamme שָׁרַשׁ, nach Maurer's scharfsinniger Vermuthung verwandt mit שָׁרַץ; also bedeutet שֹׁרֶשׁ eigtl. Gewürm, Gewimmel, dann Wurzel, von der Aehnlichkeit. Das Verb. שׁוֹרֵשׁ „wurzeln" kommt in allen Stellen nur im uneigentlichen, nirgends im eigentlichen Sinne vor. In den abgeleiteten Formen steht es einzig von Menschen s. v. a. wurzeln d. i. sich befestigen, gedeihen. Ijj. 5, 3. Jes. 27, 6. 40, 24. Jer. 12, 2. Auch Ps. 80. 10., wo unter Weinstock das Volk Israel zu verstehen ist, steht es in diesem uneigentlichen Sinne. Man vgl. Knobel in den Stud. u. Krit. 1842. S. 490 f. Vom Verschlingen der Wurzeln steht חָבַךְ Ijj. 8, 16. גֶּזַע, der in der Erde zurückbleibende Strunk, ist mit שֹׁרֶשׁ eines Baumes identisch z. B. Ijj. 14, 8. Jes. 11, 1. Schössling, Sprössling ist נֵצֶר Jes. 11, 1., יוֹנֶקֶת Ijj. 14. 7., aber auch überhaupt für Sprossen, Saaten ebd. 15, 30. vgl v. 29., auch vom Geranke einer Pflanze, ebd. 8, 16. Analog dem יונקת ist בֵּן und בָּנוֹת Gen. 49, 22. vgl. Ps. 80, 16. — נִין und נֶכֶד Sprössling und Schössling d. i. Kind und Enkel, gehören zu jenen assonirenden und daher stets vereint gebrauchten Wörtern (Gen. 21, 23. Ijj. 18, 19.), die in jeder Sprache angetroffen werden. So Ijjob a. a. O. „nicht Sohn (נִין) bleibt ihm und nicht Enkel (נֶכֶד) in seinem Volke," wofür Mal. 3, 19: „weder Wurzel noch Zweig lassen."

licher Abstammung und Verwandschaft sind in allen Sprachen gewöhnlich.[1]) Von einem Glücklichen wird gesagt: dass er tief wurzele und blühe wie der gesundeste Baum Ijj. 5, 3. Ps. 52, 7 f.; das Glück des Gerechten wird auch sonst sehr häufig mit einem festgewurzelten, an wasserreichen Orten gepflanzten and darum grünenden und blühenden Baume verglichen: Jes. 17, 8. Ps. 1, 3. 128, 3. 92, 13. vgl. Sir. 24, 13—17.; man vergleiche nur das Bild vom Baume, der nicht abstirbt Ijj. 29, 19.:

Meine Wurzel offen dem Wasser,
Wird Thau
Uebernachten in meinem Gezweig.

Keine Wurzel in die Tiefe treiben," ist gewöhnliches Bild der Haltlosigkeit und Schwäche, vergl. Ijj. 18, 16. Sir. 23, 25. 40, 15. Weish. 4, 5. Mt. 13, 5. Luc. 8, 13., so wie die Affirmation des Bildes Festigkeit und Dauer bezeichnet. Gegentheils wird der Frevler und die seiner wartende Strafe mit einem Baume verglichen Ps. 37, 35. 36. Ijj. 15, 32. 33. 18, 16. Jes. 1, 29 f. Weish. 4, 3.

Wir wenden uns zu den kleineren Gewächsen, den Wasserpflanzen, Blumen u. s. w. Im Jordan, wie bereits S. 42. nachgewiesen worden ist, wuchsen Papyrus (גֹּמֶא) und Lotus (צֶאֱלִים), an den Bächen Weiden (עַרְבֵי־נַחַל) vgl. Ijj. 40, 21. 22., wo der Dichter seine Schilderung wohl von heimischen Flüssen, namentlich dem Jordan entlehnt. Die Gebirge waren reich an allen Erzeugnissen des Pflanzenreiches, namentlich an duftenden Blumen und Kräutern (Hos. 14, 7. Hohl. 4, 11.). Herder [2]) bemerkt nach Hasselquist und Pococke: alle Reisebeschreiber meldeten, „dass die schönsten Blumen (נִצָּנִים Hohl. 2, 14.), Tulpen, Anemonen dort wild wuchsen und Thal und Feld und Füsse der Hügel

1) Gesenius zum Jes. 11, 1. Bd. I. S. 417.
2) Herder zum Hohenl. 2, 1.

zieren.“ Darum ruft die Geliebte im Hohl. 2, 16. aus: „Du Hirt unter Lilien!“ Vgl. 1 Chr. 27, 29. Die Lilie (שׁוֹשָׁן, שׁוּשַׁן, שׁוֹשַׁנָּה), bei den Persern Symbol der Reinheit und Freiheit, wächst auch nach Mt. 6, 28. auf den Feldern wild, darum nennt sich Sulamith Hohl. 2. 1. bescheiden: „eine Lilie der Thäler.“ Rothe Lilien gedeihen vorzüglich in Syrien, aber auch in Palästina; Sulamith Hohl. 5, 13. spricht von ihrem Geliebten: „Seine Lippen sind Lilien!“ Gleich üppig wuchert die Narzisse oder Tulpe חֲבַצֶּלֶת [1]). Von Stauden ist die Kapper (אֲבִיּוֹנָה) zu nennen, die plötzlich aus ihrer Kapsel hervorspringt. Qoh. 12, 5. Ein Gewächs, dem das Morgenland eine geheime Liebeskraft beilegte, waren die דּוּדָאִים, ein Kraut, Liebesäpfel auch bei uns, Gen. 30, 14. 17. [2]), etwa das Griech. *φίλτρον*, LXX: *μῆλα μανδραγορῶν*, Mandragoraäpfel. Gemeint ist eine Pflanze vom Geschlecht der Belladonna mit kleinen, weissen und rothen Aepfeln, welche im Mai und Juni (also בִּימֵי קְצִיר חִטִּים Gen. a. a. O.) reif werden. Bei den Arabern heissen sie Satansäpfel, bei den Griechen circäische. Diese Pflanze hat ausserdem eine lange rübenähnliche Wurzel, welche oft mancherlei Gestalten gewinnt. Die Früchte dienen im Orient zu Philtris oder Liebestränken und der Aberglaube geht dahin, dass schon der Besitz der Pflanze Liebe einflösse. Im Altdeutschen heisst sie Alraune d. h. allwissende Pflanze, von raunen, runen, d. h. wissend sein. Im Mittelalter wurde sie unter abergläubischen Gebräuchen gegraben, zu einem Männchen zurechtgeschnitten und galt als Hausorakel. Solche Alraunen hiessen dann Heinzelmännchen. Reich ist Palästina endlich auch an kostbaren aromatischen Gesträuchen, duftenden Gewürzstauden

1) S. Hitzig zu Jes. 35, 1. S. 405. und Magnus zum Hohel. S. 72. über das Wort.

2) Hohel. 7, 14. sind sie gewiss nicht gemeint. S. auch Magnus zum Hohenl. S. 194.

und Kräutern, (מֶרְקָחִים Hohl. 5, 13., בֹּשֶׂם Hohl. 5, 13. vgl. בְּשָׂם 5, 1.), Gräsern, Harzen, so wie an medizinischen Kräutern. Die Cyperntraube (אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר), die traubenartiggestaltete Blume der Alhenna der Araber, wuchs besonders in den Weinbergen der weit südlich gelegenen Stadt Aengedi Hohl. 1, 14. Die Ableitung von Cypern ist nicht gewiss. Dass sie bei Jericho wuchs, bezeugt Josephus; Plinius sagt,[1]) dass sie in Syrien sehr häufig sei. Es wurde eine kostbare Tinctur (כְּפָרִים Hohl. 4, 13.) daraus bereitet. Krokus oder Safran (כַּרְכֹּם Hohl. 4, 14.) war, wie in Aegypten[2]), so auch in Palästina häufig. Gewürzrohr oder edler Calmus (קָנֶה, vollständig קְנֵה בֹשֶׂם) „wohlriechendes Rohr" Ex. 30, 23. wuchs am Libanon[3]), vgl. Hohl. 4, 14. Zu nennen sind auch Zimmet קִנָּמוֹן[4]) und נֵרְדְּ ein wohlriechendes Bartgras. Hügel und Berge lieben, nach Theophrast[5]), Weihrauch, der ungestützt auf Beeten wächst[6]) und Myrrhe (מֹר), vgl. Hohel. 4, 6.: „Möcht ich hin doch zum Myrrhenberge und Weihrauchhügel!" Aus der Myrrhe, einem akazienähnlichen Strauche am Libanon (Hohel. 1, 13.), besonders auch in Arabien zu Hause, wurde köstlicher Balsam bereitet. Weisser Weihrauch (לְבֹנָה gr. λιβανος), welcher der beste ist, war nach Hohel. 4, 6. 14. auch Erzeugniss Palästina's, bezeichnet aber dort vielleicht eine ähnliche balsamische Pflanze, da dieser Weihrauch nach andern Stellen aus Arabien kommt. Jer. 6, 20. Jes. 60, 6. Das Wort heisst nicht „vom Libanon", wie Hieronymus meinte, denn dort

1) Jos. de b. j. 4, 8, 3. Plin. 14, 24.

2) Niebuhr Reise I 142.

3) Theophr. IX, 7. Das feinste Gewürzrohr zum Rauchwerk im Tempel kam aber aus Indien. (Cels. Hierob. II. 325 f. Bochart Hierog. II. 687.) nach Dioscor. 1, 17.

4) S. Ewald zum Hohl. S. 120.

5) Theophrast. bei Cels. Hierob. 1, 245.

6) Nach Justin. 36, 2. und Plin. h. n. 13, 25.

wächst er nicht [1]). Ein kostbares Product des Landes war aber der Balsam צֳרִי, von Gilead bezogen, Gen. 37, 25. Jer. 46, 11., und zu heilenden Salben verwendet, Jer. 8, 22. 51, 8.; gemeint ist das griechische *βάλσαμον*, das nach den Klassikern reichlich in Palästina gewonnen und nach Dioscorides zu medicinischem Gebrauch verwandt wurde. Josephus [2]) giebt an: die Balsamstaude sei erst durch die Königin von Saba aus Arabien nach Judäa verpflanzt; diese Angabe stützt sich aber einzig auf 1 Kön. 10, 10. und ist ohne Bedeutung. Eine der Balsamstaude ähnliche Pflanze ist בָּכָא; sie wird Ps. 84, 7., mit Anspielung auf das Weinen (בְּכִי) genannt, weil die Staude, wenn man ihr ein Blatt abschneidet, ihren Saft in weissen, scharfen Thränen herabperlt. Dass ein Thal bei Jerusalem wirklich den Namen „Balsamthal" geführt habe, lässt sich aus Ps. a. a. O. nicht erweisen. Es scheint jedes wüste Thal gemeint zu sein. Vgl. Ps. 23, 4. Der kühne, dichterische Ausdruck: „durchziehend das Balsamthal" (ähnlich wie Ps. 87, 7.) will also sagen; in ihrer religiösen Freude erscheint ihnen selbst die Wüste wie eine lachende, schönbewässerte Gegend. In der Makkabäerzeit, als sich die Bewohner Palästina's, ausserhalb der Städte (die vorzüglich den Handel trieben), mit dem Ackerbau beschäftigten [3]), pflegte man besonders die Balsamstaude und die Palme in der Gegend von Jericho [4]). Auch Ladanum (לֹט), von den Blättern der Cistenrose wird genannt. Gummi-Tragakanth (נְכֹאת),

1) Dass Aloë (אֲהָלִים) ein einheimisches Gewächs sei, geht aus keiner Stelle, auch nicht aus Num. 24, 6., wo der Baum Aloë genannt ist, hervor. Das Wort ist ein fremdländisches und geht auf sanskr. agara zurück. Gesenius u. d. W. und Stern und Benfey: Monatsnamen der Hebr. S. 125.

2) Jos. Arch. 8, 6, 6.

3) 2 Macc. 12, 1. Strabo, S. 756.

4) Strabo S. 762. 809

vom Astragulus, einem Strauche, der in Syrien, besonders auch auf dem Libanon noch jetzt gewonnen wird, schon im Alterthum officinell, war Handelsartikel Palästina's Gen. 37, 25. 43, 1. Eine harzige Pflanze, die Storaxstaude, ist nach Einigen auch לִבְנֶה, durch deren Rinde ein Gummi oder Harz dringt; nach Anderen ist darunter wahrscheinlicher die Weisspappel verstanden [1]. — Zu den Giftpflanzen gehört ראשׁ Ps. 69, 22., unfehlbar Mohn (von den Köpfen so genannt), also Opium, was auch trefflich zu Ps. a. a. O. passt, wo der unschädliche חֹמֶץ dabeisteht. Wermuth, לַעֲנָה (Am. 5, 7. 6, 12. Dt. 29, 18. Jer. 9, 15. Spr. 5, 4.) ist eine gegen zwei Fuss hohe, zum Geschlechte Beifuss gehörige Pflanze (Artemisia absinthium L.), welche einen sehr festen, mit mannigfaltigen Zweigen versehnen Stengel, gräuliche Blätter und fast runde herabhangende, aber kleine Blüthen zeigt. Sie ist von einem bittern (Spr. 5, 4.) und salzigen Geschmack. Wermuth scheint aber zugleich als Gift im Orient betrachtet zu werden; man vgl. Dt. 29, 17. 32, 32. 33. und Apoc. 8, 10., wo ἄψινθος, ein Gift, dafür steht, daher nennt ihn Jonathan Deut. 29, 17.: „Wermuth des Todes." Bitterkeit ist dem Hebräer aber überhaupt Gift, daher מְרֹרָה Ijj. 20, 14. f. Gift. Wermuth eignete sich, wie schon S. 70. nachgewiesen ist, im medicinischen Gebrauch zur Abtreibung der Würmer, erregt aber dem Orientalen, welche mit diesem Uebel häufig behaftet sind, in der Aeusserung seiner starken Wirkung häufige Anfälle von Epilepsie und mag sich als Gift zeigen.

Nicht minder mannigfaltig als das Pflanzenreich war neben den Hausthieren auch das übrige Reich der Thiere, die sogar ein Volk genannt werden, z. B. die Ameisen Spr. 30, 25., die Schakale Ps. 74, 14. vgl. 44, 20. Nach alter Vorstellung entstanden die Thiere aus der Erde (Gen. 1, 24. 2, 10. Qohel. 3, 20.) und

1) S. Tuch zur Gen. S. 452.

empfingen ihren Lebenshauch (רוּחַ Qoh. 3, 19 f., sonst נֶפֶשׁ Ijj. 12, 10.) von Gott (Ps. 104, 30.). Daher lösen sie sich auch wieder in Erde auf, Ps. 104, 29. Qohel. 3. 20. Eben so ward der Mensch aus Erde geschaffen und erhielt seinen Lebenshauch von Gott (Gen. 2, 7.); aus diesem Grunde muss er auch wieder zu Erde werden (Gen. 3, 19. Sir. 10, 11. 41, 10. vgl. Ijj. 10. 9. 34, 15. 146, 4. Qohl. 3, 20.) Die Vorstellung aber, dass die Körperwesen ursprünglich aus Erde geworden seien, bildete sich aus der Erfahrung, dass sie bei ihrer Verwesung sich mit Erde vermischen. Gott selbst hat uns nach Ijj. 35, 12. durch die Thierwelt in jeder Klasse ihrer Geschöpfe Beispiele seiner Weisheit und väterlichen Fürsorge vor das Auge gestellt:

> Der sich uns lehrt
> Durch das Thier der Erde,
> Und durch den Vogel des Himmels uns unterweist."

und Ijj. 12, 7—9. sind die בְּהֵמוֹת, עוֹף הַשָּׁמַיִם und דְּגֵי הַיָּם als die den Menschen immer gegenwärtigen Wesen genannt, durch deren Einrichtung diese überall an den Schöpfer erinnert würden. Wenn sich nun im Ganzen seltener bei den Dichtern Bilder von der Pflanzenwelt entlehnt finden, so borgt die hebräische Naturpoesie doch gern ihre Gleichnisse von der Thierwelt und nennt sehr gern Menschen und Menschenklassen ihren Merkmalen nach mit Namen der Thiere [1]), namentlich der wilden Thiere [2]), der stolzen Raubthiere (בְּנֵי שַׁחַץ Ijj. 28, 8.), von denen das Land besonders in früherer Zeit sehr geplagt war. Richt. 14, 5. 6. 1 Sam. 23, 20. Von wilden Thieren, die sich heiss-

1) חַיָּה ist Thier überhaupt, häufig aber von wilden Thieren.

2) Im Gegensatz der צֹנֶה וַאֲלָפִים, der zahmen Hausthiere, heissen alle vierfüssigen, wilden, umherschweifenden Thiere: כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה „alles Wild (nicht: alle Thiere) des Feldes" Gen. 6, 19., kürzer כָּל־הַחַיָּה 7. 14 = בהמית שדי Ps. 8, 8., חיתו יער Ps. 50, 10, parallel mit בהמות. Auch חיתו שדי Jes. 56, 9.

hungrig auf ihre Beute werfen, ist zur Schilderung der Wuth und Grausamkeit hergenommen die Redeweise: „fressen das Fleisch (den Körper) jemandes", d. h. jemanden grausam behandeln, entweder thätlich, Ps. 27, 2. (vgl. κατεσθίειν Gal. 5, 15.), oder durch verläumderische Reden. Vgl. carpere oder discerpere aliquem conviciis. Daher gradezu f. verläumden im Chald. Dan. 3, 8. 6, 25., ebenso in der Peschito für das griechische διαβάλλειν, z. B. Luc. 16, 1., und der Teufel, ὁ διάβολος, heisst in der Peschito „der Fleischfresser" Mt. 4, 1. Luc. 4, 2. Auch Ijjob 19, 22. sind die Worte: „ihr werdet meines Fleisches nicht satt" zu erklären: ihr werdet nicht satt mich zu zerfleischen durch höhnende, verläumderische Reden. Dasselbe Sprüchwort im Arab. (Gesenius' Thes. u. אכל) und ähnlich sprechen wir von einem Zahne der Verläumdung. Eine bildliche Rede, vom Raubthier hergenommen, ist auch Ijj. 29, 17: „Ich zerschlug das Gebiss des Ungerechten und aus seinen Zähnen riss ich den Raub." Vgl. Ps. 3, 8. 58, 7. „Das Haupt in den Staub stecken" Ijj. 16, 15. (= das Haupt mit Asche besprengen, vgl. Ijj. 2, 2.) ist Gegensatz zu: „sein Horn erheben, emporstrecken" Ps. 75, 7. und das Haupt, als der hervorragende Theil des menschlichen Körpers, wird mit dem Horne des Büffels oder Stieres verglichen. Nicht selten sind auch Bilder von Zähmung eines wilden, unbändigen Thieres entlehnt, z. B. des Rosses, das man mit Geschirr (Zaum und Zügel) bändigt Ps. 32, 9., oder des Büffels, dem man einen Ring, woran ein Zaum, in die Nase legt, Ijj. 40, 26., vgl. Jes. 37, 29. Ez. 38, 4. Wilde Bestien waren aber auch häufiges Bild für persönliche und politische, gewaltthätige und blutdurstige Feinde; namentlich Löwen, Ps. 7, 3. 10, 9. 17, 12. 22, 13 f. 35, 17. 57, 5. 58, 7. 68, 31. Daher heisst Sir. 21, 2. die Sünde eine Schlange „die beisst wie der Löwe" vgl. Ps. 58, 7. Aber der Löwe, „der Held unter den Thieren, der umkehrt vor keinem", Spr. 20, 30., das „edelste unter den Thieren"

(ferarum generosissimum, Plin. h. n. 10, 24.) vgl. Qoh. 9, 4. ist auch oft Bezeichnung des Hohen, Mächtigen. So wird z. B. Jahve (Hos. 13, 7. Jes. 38, 13. Klagl. 3, 10. Ijj. 10, 16.) oder der Messias (Apoc. 5, 5.) ein Löwe genannt, vgl. Ijj. 28, 18. Auch junge Stiere (פרים) oder erwachsene, אַבִּירִים „die stärksten,' (poet. f. Stiere) sind übermächtige, drohende Feinde Ps. 22., wie die Büffel (רְאֵמִים) Ps. 22, 22., auch die wilden und bissigen Hunde (כְּלָבִים) Ps. 22, 17. (vgl. das Homer. κυνές), und weil die herrenlosen Hunde im Morgenlande den Tag über im freien Felde umherschweifen, Abends aber mit hungrigem Geheul sich in die Städte ziehn und jeden Wanderer angreifen [1]), so sind sie Ps. 59, 7. ein treffendes Bild wüthender Belagerer, welche Nachts die Stadt umzingeln. Ein Held wird mit einem starken Esel verglichen Gen. 49, 14. Mit dem edeln, majestätischen Ross vergleicht Salomo seine Geliebte Hohl. 1, 9. [2]). Mit Vogelnamen heissen insbesondere erobernde Fürsten: נֶשֶׁר, עַיִט, Jes. 46, 11. Ez. 17, 3. Das gottergebene, israelitische Volk ist תּוֹרְךָ „Jahve's Turteltaube" Ps. 74, 19., flüchtige Verfolgte sind צִפּוֹר Ps. 11, 1. [3]). In den Wäldern traf man reissende, wilde Thiere, besonders Bären (דֹּב epicoen.), Panther (נָמֵר, πάρδαλις, Luth. Pardel Hohl. 4, 8.), Wolf. (זְאֵב) Eber (חֲזִיר Ps. 80, 14.) und Löwe. Der weibliche Löwe ist לָבִיא = Löwe, leo, Leu, wie es scheint, semitischen Ursprunges, gleich λις = לַיִשׁ [4]), immer gen. fem., auch לְבִיָּא Ez. 19, 2., noch grimmiger als das männliche Thier Jes. 5, 29. Der alte Löwe ist אַרְיֵה und synon. damit steht Ijj. 4, 10. dichterisch שַׁחַל eigtl. Gebrüll, daher Brüller. Muthige, reife junge Löwen, Jungleuen sind כְּפִירִים „Reiflinge",

1) Harmar's Beobb. I. 198.

2) Excerpt. Hamas. Schult. p. 364: „der Hengst seiner Zeit."

3) Man vgl. viele Beispiele aus Segenssprüchen und Strafreden in Glassii Phil. S. ed. Dathe I. 1136. 49.

4) Hitzig zum Jes. S. 362. Meier zum Joel S. 147.

vgl. כְּפִיר אֲרָיוֹת Richt. 14, 5., und das Junge vom Löwen ist גּוּר אַרְיֵה Nah. 2, 12. plur. גֹּרוֹת v. 13. Namentlich war, wie früher nachgewiesen ist, die Jordansaue reich an Löwen, deren Beiwort Ps. 57, 5. לֹהֲטִים d. i. „die Leckenden" ist. Oft mussten sich die Hirten gegen solche Thiere vertheidigen, wie noch jetzt die Araber, nur mit einem Stocke bewaffnet, einen Löwen abwehren. Richt. c. 14. 1 Sam. 17. [1]). In den Wüsten findet sich der Waldesel פֶּרֶא, bei Ijj. 39, 5. erklärt durch עָרוֹד „der Flüchtige." Der junge Waldesel ist עַיִר, von עור „aufgeregt, hitzig sein", vgl. Ijj. 11, 12.: עַיִר פֶּרֶא „junger Waldesel" und das Bild dort: „ein junger Waldesel wird der Mensch geboren", nämlich so ungestüm. Der Waldesel ist nirgends im A. T. Repräsentant des Unverstandes und der Dummheit, sondern unbändiger Wildheit und rohen Ungestümes (Gen. 16, 12. Ijj. 24, 5. 39, 5.) Das erstere ist weder der Fall Ijj. 11, 12. (daselbst Stickel), noch auch Ps. 32, 9., denn nach letzterer Stelle sind die gezähmten Thiere, Ross und Maul, wie Jes. 1, 2. Ochs und Esel (חֲמוֹר), Vertreter des Unverstandes, wie im Arab.[2]) Einen Menschen, der seinen Kopf für sich hat (sui cerebri hominem) und auf keinen Rath hört, nennt man aber im Arab. ein Waldeselein das für sich ist, weil sich dieses nicht bändigen lässt [3]). Daraus erklärt sich Hos. 8, 9: פרא בודד לו (wie) ein Waldesel der für sich bleibt. Die Worte sind auf die Widerspenstigkeit Ephráim's zu beziehen, das jeden guten Rath verschmäht. Die Flüchtigkeit des wilden Waldesels beschreibt auch Xenophon (Anab. 1, 5, 2.). Das Thier ist völlig unzähmbar, von der Grösse eines Rehes, zierlich und windschnell, nur mit einem grossen Kopfe. Jetzt findet sich es nur in Persien und in der Tar-

1) Thevenot II. 113.

2) Stickel zum Hiob S. 136.

3) Bochart Hier. II. 231, Schultens ad Ijj. p. 291.

tarei. Neben Kameelen (גמלים) wird auch oft der gemeine Esel, der von seiner rothen Farbe חֲמוֹר heisst, genannt. Als Reitthier war er geschätzt, namentlich der weissgefleckte, scheckige, Richt. 5, 10. 10, 4. vgl. 12, 14.; er war das bescheidene Reitthier des Friedens, Zekh. 9, 9. 2 Sam. 19, 27., nicht so das Maulthier (פֶּרֶד), welches auch im Kampfe geritten ward 2 Sam. 18, 9. Maulthiere kamen den Phöniziern aus Armenien (Togarmah) zu. Ez. 27, 14. Aber auf das verschiedene Naturell des חֲמוֹר und פֶּרֶא macht Ijj. 39, 5—8. aufmerksam. Der „knochige Esel„ (חֲמוֹר גָּרֶם) malt Gen. 49, 14. vgl. v. 15. den kräftigen, aber trägen Lastträger, im Gegensatz zu פֶּרֶא. Das Wort רְאֵם oder רֵים bezeichnet anerkannt den Büffel, nicht das Einhorn. Er erscheint überall als ein starkes, rüstiges, unbändiges Thier, Ijj. 39, 9. 11. Jes. 34, 7., namentlich als ein solches, das durch seine Hörner furchtbar ist, vgl. Deut. 32, 17. Ps. 22, 22. 92, 11. Als ein solches rüstiges Thier erscheint er auch Num. 23, 21 f., wo zu übersetzen: „Seine Rüstigkeit (תּוֹעֲפוֹת Anstrengungen, eigtl. das was müde macht, von יעף) ist wie eines Büffels.“ Solchen unbändigen Thieren, wie dem Büffel, legte man einen Ring, woran ein Zaum, in die Nase. Jes. 37, 29. Ps. 32, 9. Ijj. 40, 26. vgl. Ez. '38, 4. שׁוּעָל das „Höhlenthier“ ist überhaupt allgemeiner Name für das Fuchs- und Schakalengeschlecht, nur dichterisch haben die Schakale den besondern Namen אִיִּים „Heuler“ Jes. 13, 22 [1]), auch תַּנִּים [2]). Schakale oder Füchse pflegten in ganzen Schaaren sich einzustellen und die Weinberge zu vernichten Richt. 15, 4. [3]) Hohl. 2, 13 f. Ein lustiger Zecher fordert hier in einem Trinkliede auf, die Feinde der Weinberge, die (jungen) Füchse frühzeitig abzuhalten, weil ihm durch Verderb

1) F. Benary i. d. Berl. Jahrbb. 1841. S. 155.
2) S. aber noch Studer z. B. d. Richter S. 330.
3) Hasselquist Reise nach Paläst. S. 277.

der edeln Gewächse Abbruch gethan zu werden droht:

> Fanget uns
> Füchse,
> Kleine Füchse,
> Die da verderben die Weinberge:
> Und unsere Weinberge
> Sind ja in Blüthe.

Der Hirsch (אַיָּל) ist oft Bild der Schnelle, davon das fem. אַיֶּלֶת Hindin und יַעֲלָה als fem. von יָעֵל Steinbock, im Gebrauch f. Gemse (Spr. 5, 19.) Plur. יְעֵלִים Ps. 104 18. Am schnellsten ist „das Junge der Hindinnen", יַעֲלֵי סֶלַע = עֹפֶר הָאַיָּלוֹת Ijj. 39, 1. Hohel. 2, 9. עֹפֶר ist dem Hohenliede eigenthümlich.[1]) Die leichte Geburt der Steinböcke und Hindinnen wird hervorgehoben Ijj. 39, 1—4. Die Hindinnen gebären, durch Gewitter erschreckt, schneller Ps. 29, 9. Imrialkeis Moall. v. 76. Der Dammhirsch ist יַחְמוּר (von der braunrothen Farbe) Deut. 14, 5. 1 Kön. 5, 3. Eine Gazellenart ist צְבִי, welche sich meistens heerdenweise in Syrien, Arabien und der Berberei aufhält [2]), namentlich an Meeresufern [3]) und sie ist, wie schon die Etymologie anzeigt, eines der lieblichsten und reizendsten Thiere Spr. 5, 19. Die Gazellen sind schlank und zierlich, ihre Augen sind gross und schön, dabei zärtlich, am Rücken sind sie röthlich braun, am Bauche weiss, selten ganz weiss, sie haben lange dünne Beine und grosse geringelte Hörner, ihr Hals ist schlank, ihre Bewegungen höchst anmuthig; überhaupt sind sie ausserordentlich gewandt und schnell (2 Sam. 22, 34. 1 Chr. 12, 8. Jes. 35, 6. Hab. 3, 19. Hohl. 2, 16. 6, 14. Spr. 6, 5.), daher, wie: „die liebliche Hindinn", so „die holde Gemse" oder „Gazelle" wegen der Schlankheit ihres Wuchses und der Schwärze ihrer Augen ein Bild körperlicher Schönheit im ganzen

1) Ewald zum Hohenl. S. 81.
2) Paulus' Samml. I., 214.
3) Semilasso in Afrika 4., S. 287.

Orient ist. Man vgl. das Hohelied. Man schwur, wie der Araber, bei der Gazelle Hohl. 2, 7. [1]) Eine malerische Schilderung ihres Springens giebt Hohl. 2, 8. Der Dichter Hohl. 4, 5. nennt das Busenpaar „ein Pärchen von Zwillingen der Gazelle." Auch אַקּוֹ Dt. 14, 5. ist wohl eine Antilopen- oder Gazellenart; so auch ebendaselbst דִּישֹׁן (von דּוּשׁ, דִּישׁ hüpfen, springen) und תְּאוֹ oder תּוֹא a. a. O. Jes. 51, 20.; wahrscheinlich die (scheu sich zurückziehende) Gazelle [2]). Zu dieser Art gehört endlich auch זֶמֶר a. a. O. Andere Thiergattungen sind der Hase (אַרְנֶבֶת) Lev. 11, 5. Deut. 14, 7. (von ארה rupfen, abfressen und נִיב Spross) und זַרְזִיר מָתְנַיִם Spr. 30, 31. zu nennen. Letzteres vielleicht eigtl. der Lendenenge, Schmächtige, daher das Windspiel, nach Aa. das Streitross. Endlich der Springhase, oder die Bergmaus in Felsen Ps. 104, 18. שָׁפָן d. i. mus jaculus und die Eidechse, Chamäleon, תִּנְשֶׁמֶת, eine andere Art auch שְׂמָמִית (S. d. WBB.), endlich der Igel קִפֹּד, der in Sümpfen hauste.

Zu den Behemoth, zu welchen, nach der Eintheilung Ijj. 12, 7 f. in Behemoth, Vögel des Himmels und Fische des Meeres, alle die genannten Landthiere gerechnet werden müssen, sind nun auch die zahmen Hausthiere zu zählen, welche den Viehstand des Hebräers ausmachten. Ein grosser Theil des Landes war zur Viehzucht vorzüglich geeignet: die Stämme jenseits des Jordan bewohnten ein bequemes Weideland, Num. 32, 1. in aller Ruhe des Hirtenlebens und zogen grösseres Vieh (Stiere Baschan's). Die Stelle Gen. 49, 14. 15. setzt im Ausgange der Richterzeit das Hirtenleben des nördlichen Stammes Issakhar voraus („Freue dich Issakhar deiner Zelte") und preist seine Auen und an Vieh-

1) Gesenius u. d. W. צְבִי. Umbreit zu den Sprüch. Sal. 5, 19. Magnus zum Hohenl. S. 15.

2) Böttcher, Proben alttestl. Schrifterkl. S. 298.

weiden reichen Ebenen, und so stand es um Issakhar auch in der Königszeit Dt. 33, 18. Auch Judas Antheil im Lande war nach Gen. 49, 12. reich an Weideplätzen. Südöstlich von Jerusalem in der Gegend von Theqoa' und in den südlichen Gegenden des Landes, welche sich für den Ackerbau überhaupt nicht eigneten, lebten Hirten Am. 7, 14. 2 Chr. 26, 10. 32, 28. 29. Viehzucht muss, nach vielen Stellen in den Propheten und nach ihrer und der Dichtersprache, die so häufig auf sie Rücksicht nimmt, weit verbreitet gewesen sein in den bezeichneten Gegenden und auch an anderen passenden Orten, wie z. B. in der Niederung am Meere, in der Ebene Saron, Rinder weiden 1 Chr. 27, 29. vgl. Hohl. 2, 16. Die Israeliten waren, wie die Geschichte des Volkes lehren wird, vom Hirtenstande ausgegangen, und das Zeltleben blieb auch fortwährend in Achtung [1]), wogegen Am. 7, 14. nicht spricht; noch zur Zeit, als das Königthum ein Ende nahm, zeltete der Nomadenstamm der Rhékabiten im Lande. Auch die Könige Israel's wandten der Viehzucht ihre Aufmerksamkeit zu. Dass sie auch Heerden besassen, geht hervor aus 1 Chr. 27, 25 f. vgl. 1 Kön. 4, 23. 8, 63. Qoh. 2, 7. und wie

1) Die noch bestehende Sitte orientalischer Herrscher jährlich einmal in einem anmuthigen Striche unter Gezelten zu wohnen, wobei Pracht und Glanz nicht gespart wird, (Morrier zweite Reise in Persien S. 223. Jaubert voyage en Perse p. 334.) dürfen wir wahrscheinlich auch bei dem prachtliebenden Salomo voraussetzen nach Hohel. 1, 5., wo Sulamith spricht:

Lieblich bin ich
Wie Vorhänge (יריעות) Salomo's. Vgl. c. 6, 15.

Solche Seitenwände oder Vorhänge. יריעות, richtete man auf, um die Wohnung (מִשְׁכָּן) zu theilen. S. יְרִיעוֹת Jer. 10, 20; 2 Sam. 7, 2. vgl. mit 1 Chr. 17, 1. Man vgl. ورا quod pone est oder ورع continuit, also eigtl. velum, dann Zelttuch, Vorhang, aber auch Zelt selbst Hohl. 1, 5., wie namentlich auch im Syrischen ܡܫܟܢܐ Döpke zum Hohenl. S. 68.

'Uzzia Heerden in der Niederung (בַּשְּׁפֵלָה) d. i. im westlichen Theile des Stammes Juda besass, auch nach 2 Chr. 26, 10: בַּמִּישׁוֹר in der Ebene d. h. wie wir S. 33. sahen: im Stammgebiete Ruben's. In der Heerde, עֵדֶר (Mikh. 2, 14. von Schaafen) [1]), bestand der Besitz (מִקְנֶה) der Nomaden und der ganze lebende Besitz wird im Gegensatz zur todten Habe (רכוּשׁ), z. B. Gen. 12, 5., im Pentateuch umschrieben durch מִקְנֶה (Besitz d. i. Heerde) und נֶפֶשׁ (Sclaven). Bei Homer wird die Gesammthabe eines Mannes in noch deutlicherem Gegensatze eingetheilt in *κειμήλια τε προβασίν τε* (Od. 2, 75.) d. i. das Liegende und das Wandelnde, oder das Todte und das Lebendige, mit einer Anspielung auf *πρόβατα* (von *προβαίνειν*). Mit רכוּשׁ gleichbedeutend ist קִנְיָן. So stehen Gen. 34, 23. zusammen: מִקְנֶה, קִנְיָן und בְּהֵמָה, denn dort wird nicht ein dreifaches unterschieden, sondern das zu letzterem Worte hinzugesetzte כֹּל zeigt an, dass hier nur eine Unterart besonders hervorgehoben werden solle. Der Sinn ist also; „ihr Vieh und ihr (übriges) Eigenthum und (namentlich) alle ihre grossen Hausthiere.“ Eben so wird מקנה und בהמה unterschieden 2 Kön. 3, 17., und Num. 32, 26. steht gleichfalls das כֹּל bei בהמה. Endlich finden sich Gen. 36, 6. alle drei Wörter wieder und קנין, zum deutlichen Erweise, dass es = רכוּשׁ sei, wird erklärt durch: „was sie er-

1) Bilder vom Hirten und der Heerde entlehnt sind häufig. Gott wird oft ein Hirte genannt: Ps. 23, 1. 80, 2. 95, 7. Jes. 40, 11. Ez. 34, 15. vgl. Mikh. 7, 14. Jer. 23, 4. Das Volk ist צאן Ez. 36, 28. 2 Sam. 24, 17., daher die Fürsten אֵילִים Dan. 8, 3., daselbst meinen Comment. S. 367. Wie die Lehrer der Gemeinden Hirten genannt werden, Qoh. 12, 11. vgl. Zekh. c. 11., so werden die Frommen mit den Schaafen bezeichnet Ev. Joh. c. 10, mit den Böcken dagegen die Gottlosen. Der Grund liegt darin, weil die Böcke dem bösen Princip, dem Mars-Typhon oder Molek heilig waren wegen ihrer Ausgelassenheit, Geilheit und Widerspenstigkeit, vgl. noch Ez. 35, 17—19. Mt. 25, 34—40. und das. Schöttgen zu v. 33.

worben hatten (רְכֻשׁוֹ)". Später hat מִקְנֶה, wofür auch מְלָאכָה 1 Sam. 15, 9., gradezu, z. B. 2 Chr. 31, 3., die Bedeutung Vieh (בְּעִיר gedehnt aus בְּעֵר von בָּעַר abweiden, daher verzehren und, da das Feuer ebenfalls verzehrt, bedeutet es, von diesem gesagt, brennen.) Das Wort מִקְנֶה kommt aber nur im Sing. vor, selbst in מִקְנֵיהֶם, ־ֵיכֶם Gen. 30, 23., ähnlich wie bei מַרְאֶה und aa. WW. mit Suff. Die grösseren Hausthiere heissen im speciellen Sinne בְּהֵמָה, von בָּהַם verstopfen, also brutum, dumpf, sprachlos und gedankenlos. Vgl. zur Bedeutung Ijj. 18, 2. 3. mit Ex. 11, 5. Ps. 36, 7. Jer. 31, 27. 32, 43. 33, 10. 12. Doch war der Begriff von בהמה schwankend und fasste auch wohl die kleineren Hausthiere in sich, wie man aus Lev. 1, 2. ersieht, wo צֹאן und בָּקָר darunter gemeint sind. Ein solcher Besitz oder solche Heerde konnte bei reichen Besitzern aus Kameelen, Eseln, Rindern, Ziegen u. Schaafen bestehn. Gen. 32. 15 f. Ijj. 1, 3. 42, 12. Am gewöhnlichsten unterschied man aber in der Heerde: בָּקָר und צֹאן und theilte sie in drei Klassen nach ihrer Güte ein. Man vgl. מֵיטָב, מִשְׁנִים 1 Sam. 15, 9. und עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה „Kuh dritter Ordnung", als Ortsname einer Stadt am rothen Meere Jes. 15, 5. (nicht Prädicat zu Ssoar, wie man ersieht aus Jer. 48, 24.). Daraus erklärt sich auch Richt. 6, 25. vgl. 26, 28.: פַּר הַשֵּׁנִי das zweite junge Rind, d. i. das gemästete, LXX. *μόσχον σιτευτὸν*. So erläutert die chald. Uebersetzung: „welche 7 Jahre gemästet worden sind."

Im allgemeineren Sinne wird בהמה also eingetheilt in צֹאן וּבָקָר, vgl. 1 Sam. 15, 19. בָּקָר ist collect.: Rindvieh, Rinder und wird als solches mit dem fem. plur. construirt Gen. 32, 6. Ijj. 1, 14. Das einzelne Rind ist שׁוֹר, doch Gen. 32, 6. einmal collect. wie בקר. Rindvieh sind: Büffel, Farren, Stiere, Jes. 34, 8., Kleinvieh: Lämmer, Böcke, Widder, ebd. v. 7. Diesen Unterschied (wie im Lat. armenta und pecudes) kennt auch Homer. Er nennt Il. 18, 524.: *μῆλα καὶ βόες*; und *μῆλα* wird

Il. 10, 485. Od. 9, 184. ausdrücklich erklärt durch *ὄϊες καὶ αἶγες*. In Od. 14, 105. werden sogar die Ziegen allein *μῆλα* genannt. Man sieht also, dass der Name a potiori auf alles Kleinvieh übertragen wurde. Kleinvieh und Rindvieh waren die Hausthiere, אֲלָפִים Ps. 8, 8., als weibliche Dt. 7, 13. 28, 1. und deren Junges: שְׁגַר אֲלָפִים Deut. a. a. O. Sie bildeten gleichsam eine unterste dienende Klasse Jes. 30, 24., und waren, so Gen. 1, 24., der חיתו הארץ entgegengesetzt, wie in anderer Weise Ps. 8, 7. צֹנֶה (= צֹאן) und אֲלָפִים im Gegensatz stehen zu den wilden, frei umherschweifenden Thieren: בהמות שדי (= חית השדה). Vom Collectivum בקר (מקרין מפריס), Rindvieh, mit Horn (קרן) und Klaue (פַּרְסָה vgl. פרסות בהמה Ez. 32, 13.), erscheint der Plur. nur erst 2 Chr. 4, 3. und bloss anscheinend Neh. 10, 37.; aber Am. 6, 12. ist ohne Zweifel statt בַּבְּקָרִים mit J. D. Michaelis und Hitzig zu lesen: בְּבָקָר יָם. Ein junges Rind, welches Stier ist, heisst עֵגֶל, שׁוֹר פַּר Ps. 69, 32., auch blos פַּר Gen. 32, 16.; eine junge Kuh ist פָּרָה Gen. a. a. O. Ijj. 21, 10., oder עֶגְלַת בָּקָר Deut. 21, 3., wofür v. 4. blos עֶגְלָה. Kühe waren in der Traumdisciplin der Aegypter und Inder Symbol der Erde und des Ackerbaues. Clemens Al. [1]) sagt von den Aegyptern: *σύμβολον τῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆ ὁ βοῦς*. So war's auch bei den Indern [2]) und der Nil, der Befruchter des Ackerlandes, hatte selbst als Symbol den heiligen Stier [3]). Kühe, welche im Traume Pharao's, Gen. 41, 1. und 18. aus dem Nile steigen, sind daher Symbole, nicht sowohl des Jahres überhaupt, als vielmehr für landwirthschaftliche Jahre, die feisten für ergiebige, die mageren für Misswachs. Wenn aber das mächtige Waschbecken im Tempel (1 Kön. 7, 39. 2 Chr. 4, 9.) auf 12 ehernen Rindern ruhte, deren Köpfe nach

1) Strom p. 431. ed. Sylbury.

2) v. Bohlen A. Ind. I. S. 253 f.

3) Jablonsky Panth. Aeg. II. 215 f.

Aussen, und zwar je drei und drei, nach den vier Weltgegenden gewendet waren, so bezeichnen diese zwölf Rinder die Monate, welche die Träger für die Ordnung der ewig fliessenden Zeit sind. Der Stiere Hörner קְרָנַיִם, (denn plur. fem. קרנות steht von Hörnern, die nicht von Horn) [1]) sind oft Bilder der Kraft und der Uebermacht Am. 6, 13. Dt. 33, 17, 1 Kön. 22, 11. Die Redensart הֵרִים קֶרֶן „das Horn erheben" bedeutet: Kraft, Stolz, Uebermuth bewähren. Ps. 75, 5. 89, 18. 25. 92, 11. 148, 14.; vgl. Horn geben f. Macht lassen 1 Macc. 2, 48.; ferner: „ein Horn jemandem spriessen lassen (הצמיח קרן ל) d. i. einem Kraft verleihen. Ez. 29, 21. Ps. 132, 17. Ein ungezähmter junger Stier, der daher sehr wild und störrisch ist, heisst: „ein nicht gelehriger Stier" Jer. 31, 18. vgl. 2, 20.; daher עֶגֶל מְלֻמָּדָה Kuh die schon zum Dreschen geschickt ist Hos. 10, 11. Rinder, namentlich weibliche, wurden, wie wir S. 92. gesehen haben, bei'm Pflügen, männliche namentlich bei'm Dreschen verwendet. Durch den Ochsenstachel, דָּרְבָן, דָּרְבוֹן, auch קֹטֶב, (stimulus, *κέντρον* [2]) und durch den Ochsenstecken (מַלְמַד הַבָּקָר Richt. 3, 31.) wurde das Rind gelehrt, in den rechten Gang gebracht und gezüchtigt, wenn es widerspenstig war und hinten ausschlug (עָבַט Dt. 32, 15. bildlich). Daher ist der Ochsenstachel Qohel. 12, 11. Bild der Weisheitlehre als Mittel der Belehrung und Unterweisung, und desshalb heisst דָּרְבָן im Rabbin. [3]) auch gubernator, moderator und סְפַד [4]) sowohl pungere, stimulare als ducere. Man vgl. das genannte מַלְמַד eigtl. Lehre, dann Ochsenstecken, und מַרְדֵּעַ [5]) Ochsenstachel. Das Wort מֶשֶׁךְ kommt aber vom Ziehen des Pfluges oder des plaustrum

1) Hitzig zu Jes. 11, 8.

2) Hitzig zu Hos. 13, 14. Ewald Gr. § 426. 6.

3) Nach Buxtorf Lex. chald. p. 572.

4) Nach Buxtorf a. a. O. p. 1530.

5) Buxtorf a. a. O. S. 1253.

vor Dt. 21, 3. und im Bilde Qohel. 2, 3. vom Ziehen des רֶכֶב, indem der Verstand daselbst gleichsam als Kutscher auf dem Bocke sitzt und den Leib ziehen soll. (Wie man auch wohl im Deutschen sagt: „Vorspann nehmen" von einem der zu viel nippt.) Zum Pflügen wurden den Rindern aufgelegt: Geräthe der Rinder כְּלֵי הַבָּקָר. 2 Sam. 24, 22., d. h. die Stränge des Krummholzes: אֲגֻדּוֹת Jes. 58, 6. 9., die Krummhölzer oder Joche: מֹטוֹת Jer. 27, 2. (syn. mit עֹל v. 8.) = מֹטוֹת עֹל, Lev. 26, 13., d. h. die zwei Hölzer des Joches, welche durch die מֹסֵרוֹת „Bande", die a. a. O. daneben stehn, verbunden sind, so dass der Kopf im עֹל steckt. Jes. 10, 27. Die Pflugrinder zogen junctis humeris, als wenn die beiden Schultern nur Eine wären und zogen daher einträchtig die Furche. Daher heisst es Sseph. 3, 9.: Die bekehrten Völker werden Jahve's Namen anrufen und ihm dienen: שְׁכֶם אֶחָד „mit Einer Schulter" d. h. einträchtig; wo die LXX. erklärend übersetzen: *ὑπὸ ζυγον ἕνα.* So vergleicht Hom. Il. 13, 702 f. die beiden einmüthig und dicht neben einander kämpfenden Ajas mit Pflugstieren. War das Rindvieh auf dem Felde beschäftigt, so konnte es wohl das Grüne „ablecken" (לָחַךְ) im Munde eines Hirtenfürsten Num. 22, 4.; ein Ausdruck, der an die sinnliche Anschaulichkeit in den Reden der Wilden erinnert. Beim Dreschen war es gleichfalls, wie wir bereits S. 103. sahen, Humanitätsgesetz, den Rindern keinen Maulkorb vorzubinden, wie andere Völker thaten, so dass sie also frei fressen konnten. Im Sommer waren die Rinder auf der Weide, 1 Chr. 27, 29. vgl. Hohel. 2, 16.; diess kann man aber aus בּוֹקֵר (Rinderhirte, von בָּקָר) Am. 7, 14. nicht folgern, da die Lesart dort falsch und mit LXX. נֹקֵד zu lesen ist [1]). Das Rindvieh, welches als Mastvieh (מַרְבֵּק Am. 6, 4.), als „sein Fleisch" Ijj. 31, 31., d. h. als das Schlachtvieh eines, oder um vor den Pflug gespannt zu

1) Hitzig zu Am. 7, 14.

werden, und das Rindvieh überhaupt, welches zur Winterzeit im Hause gehalten wurde, blieb im Stalle (מאבוס Jer. 50, 26., Ort wo אבוס steht). Selbst Könige, wie Hisqijja hatten Ställe (אֻרָיוֹת, אֻוֵרוֹת) für allerlei Vieh בְּהֵמָה 2 Chr. 32, 28.. wo לאורות ואדרים Versetzung für לעדרים ואורות [1]). Im Stalle hatte das Rind seine Streu: רְפָתִים Hab. 3, 17., und dort erhielt es in der Krippe (אבוס) [2]) sein Futter (מִסְפּוֹא Gen. 24, 25.), und zwar als zuträglichstes und angenehmstes nach Jes. 30, 4: בְּלִיל חָמוּץ d. i. gesalzenes Futter. Man pflegte nämlich dem Futter Salzkräuter einzumischen (בָּלַל Richt. 19, 21.) oder Salz, oder es mit Salzwasser [3]) zu besprengen. So nach Jes. 30, 24., wo sonst kein Zweck des Worfelns (זרה) abzusehen wäre. Das עִתּוֹ Ps. 104, 27. drückt in Beziehung auf das Thier die ihm angemessene Zeit der Fütterung aus. Rinder frassen aber Stroh (תֶּבֶן) Jes. 11, 7., denn תבן ist nicht blos das lange Stroh zur Unterstreu (Hab. 3, 17.), sondern auch das bei'm Dreschen zerschnittene: Hecksel Gen. 24, 25. Auch fressen sie חָצִיר d. i. Gras und Kraut Ijj. 40, 15.

Nicht das Rindvieh, sondern das Kleinvieh blieb Hauptgegenstand der Viehzucht, weil es auf dürren Weiden am besten fortkommt [4]). Es heisst צֹאן [5]), צֹנֶה oder צֹנֶא, das einzelne: שֶׂה [6]). Zur nähern Bestimmung steht Deut. 14, 4.: שֶׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים Schaafvieh und Ziegenvieh, denn צֹאן umfasst Ziegen (עִזִּים) und Schaafe (כְּשָׂבִים, transp. aus כְּבָשִׂים, fem. כִּבְשָׂה oder כַּבְשָׂה). Vgl. Gen. 30, 20. Lev. 3, 6. 7. 12. Num. 4, 32. Jes. 11, 6. Bei genauerer Angabe wird die Zahl der Jahre hinzu-

1) Movers Unters. über die Chron. S. 79.

2) Vgl. Hitzig zu Jes. 1, 3. Böttcher's Versuche in Winer's Zeitschr. f. wissensch. Theol. Th. 2. H. 1. S. 86.

3) Voss zu Virg. Landbau 3, 395. S. 631.

4) I. H. Michaelis von der Schaafszucht der Morgenländer in dessen vermischten Schriften, Bd. I.

5) Maurer zu Ps. 49, 15.

6) Maurer a. a. O. Ewald §. 195. a. E.

gefügt, ohne dass dabei das Geschlecht in Betracht käme; daher die Bestimmungen: ein einjähriges, dreijähriges, fünfjähriges Schaaf u. s. w., vgl. Num. 7, 15. 17. 23. u. ö. Daneben hat die Sprache besondere Wörter für die Begriffe Lamm: טָלֶה (wofür auch gradezu כבשׂ Gen. 30, 40.), כַּר ein fettes Lamm, von כרר hüpfen; m. vgl. die Bilder von hüpfenden Lämmern auf der Weide Ps. 19, 9. 114, 6.; Mutterschaaf ist רָחֵל; Widder ist: אַיִל und Schaafbock עַתּוּד, eigtl. der Gerüstete. Es fand unter dem Kleinvieh, wie überhaupt in den Heerden, ein richtiges Zahlenverhältniss zwischen den weiblichen und männlichen Thieren statt. Gen. 32, 15 ff. Ijj. 1, 3. 42, 12. Das Verhältniss zwischen den Böcken und Ziegen, den Lämmern und Widdern (Gen. a. a. O.) ist grade so wie eins zu zehn, und diess ist oft das Verhältniss unter den Heerden 2 Chr. 17, 11. Auch Varro [1]) giebt dies gradezu als die beste Ordnung an. Wie bei den Weibern überhaupt, so galt auch unter dem Vieh die Mutter bei weitem mehr als die Kinderlose, daher es in dem Segensspruche an Israel Deut. 7, 14. heisst: „nicht wird in dir sein ein Unfruchtbarer, noch eine Unfruchtbare, auch nicht in deinem Vieh (בבהמה)“; und der Wohlstand wird Ijj. 21, 10. mit diesen Worten geschildert:

Sein Ochs belegt
Und verträufelt nicht,
Wirft seine Kuh,
So verkalbt sie nicht.

Daher werden Hohl. 4, 2. unter den Lämmern preisend die Zwillingsmütter genannt. Das Schaaf wirft in wärmern Gegenden zweimal des Jahres Lämmer, aber von nicht gleicher Grösse [2]), und hieraus erklärt sich Gen. 30, 41. 42.; man hat also unter den עשׁתרות צאן Deut.

1) Varro de re rust. II. 3.

2) Darüber schon Columella de re rust II. 2. Plin. VIII. 72 Bochart Hieroz. I. 514.

7, 13. (d. i. wie veneres = amores gregis, soboles, Anwuchs) Frühlings- und Herbstlämmer zu verstehen. Die Frühlingsschaafe sind (Gen. 30, 41.) die **starken** Schaafe, מְקֻשָּׁרוֹת, eigt. die gebundenen, aber die WW. die ein **Binden** bedeuten, werden im Hebräischen und den verwandten Sprachen bekanntlich oft auf **Stärke** übertragen, denn **Festbinden** (die Muskel) macht **stark**. Solche Frühlingsschaafe heissen auch die „prächtigen Schaafe“, אַדִּירֵי הַצֹּאן Jer. 25, 34. 36. vgl. Ez. 34, 16. 20. und Jer. 25, 34. כָּרֵי הַחֶמְדָּה „liebliche Lämmer“, denn dort ist wohl nach LXX. כְּכָרֵי הַחֶמְדָּה st. כִּכְלִי הח׳ zu lesen, wie denn auch von dem Verf. von Jer. 51, 40. (50, 27.) wirklich geschehen ist. Vgl. הַשְּׁמֵנָה וְהַחֲזָקָה „das fette und das starke“ Ez. 34, 16. und שֶׂה בְרִיָּה „fettes Schaaf.“ Im Gegensatz zu diesen „einen Acker werthen Böcken“ Spr. 27, 26. d. h. durch deren Verkauf und Tausch man sogar einen Acker kaufen kann (im nomadischen Handel), stehen die Herbstlämmer „die schwachen Schaafe“, הָעֲטֻפִים Gen. 30, 42., genannt צְעִירֵי הַצֹּאן Jer. 49, 20., nach Vorgang von Zekh. 11, 7: עֲנִיֵּי הַצֹּאן. Vgl. נַחֲלוֹת „schwache Schaafe“ Ez. 34, 4. und שֶׂה רָזָה „magres Schaaf“ Ez. 34, 20. Bildlich von den Hausthieren, namentlich den Schaafen hergenommen, fallen nun auch die Begriffe von Fett- und Reichwerden zusammen, sowie umgekehrt Magerkeit für Armuth gilt. Sprüch. 11, 25. 13, 4. 28, 25. Ps. 22, 30. Jes. 10, 16. 17, 4. Die in der Erzählung Gen. 30, 37—43. liegende Erfahrung, dass die zur Zeit der Brunst (תַּאֲוָה) und Begattung erregte Einbildungskraft auf die Gestaltung des Fötus Einfluss habe, ist dem ganzen Alterthume hinlänglich bekannt [1]) und besonders in Bezug auf das Schaafvieh noch in neuerer Zeit als bewährt erfunden [2]). In Spanien hielt man den Rossen bei der

1) Plin. h. n. VII. 10.

2) Bochart Hieroz. lib. 2. c. 49. Michaelis verm. Schriften I. S. 61. und andere bei **Winer** RWB. S. 618. **Rosenm.** Morgenl. I. 150.

Begattung Bilder von edeln arabischen Thieren vor; gleiches geschah von Taubenliebhabern bei Tauben mit bunten und gemalten Tauben [1]). Oppian a. a. O. erzählt von den lacedämonischen Weibern, dass sie in ihren Schlafzimmern Gemälde des Apollo, des Narziss und anderer aufgehängt hätten. Michaelis a. a. O. berichtet, dass noch neuere Schriftsteller über Schaafszucht empfohlen hätten, in den Schaafställen weisse Gegenstände in die Krippen zu legen, die Ställe recht ausweissen zu lassen, weisse Tücher aufzuhängen und aa. Die Schaafe sind im Orient fast immer nur weiss und daraus erklärt sich die List Jaqob's Gen. 30, 32 f. Bunte und schwarze Schaafe (חוּם) kamen seltener vor, und noch weniger waren sie zu erwarten, wenn die Begattung der mehrfarbigen und schwarzen mit den normaleinfarbigen Thieren durch sorgsame Trennung (Gen. 30, 36.) verhindert ward. Die bunten Schaafe waren נָקֹד d. h. gesprenkelt, טָלוּא geflickt d. h. gefleckt, עָקֹד (Gen. 30, 39.), gleichsam bandartig, von עקד binden; vgl. חֲבַרְבֻּרֹת Jer. 13, 23. und בְּרֻדִּים Gen. 31, 10. 12. (noch Zekh. 6, 3. 6. von Rossen), eigentlich: „die mit Hagelkörnern, בָּרָד, bedeckten" d. h. wohl: mit weissen Flecken auf schwarzem Grunde. Das Weiss der Wolle wird bei orientalischen Dichtern zur Bezeichnung eines hohen Grades von Weisse angewandt, so bei Jes. 1, 18., wo die weisse Farbe der Wolle noch über die Farbe des Schnees oder doch ihr gleichgestellt wird. Darum werden Hohl. 4, 2, die blendendweissen Zähne der Geliebten mit den Lämmern verglichen, die eben aus der Wäsche kommen, und um den Lichtglanz Gottes zu malen, ist Dan. 7, 9. das Haar seines Hauptes weiss wie reine Wolle. Schaafe, die geschoren zu werden pflegten (קְצוּבוֹת Hohl. 4, 2.), also Schaafe in der Wolle, wurden gewaschen nach Hohl. a. a. O. und

1) Oppian in Cyneget. Lib. I. 327. 353., vgl. Hieron. Quaest. in Gen. a. a. O.

die Schaafwäsche oder Schwämme hiess רַחְצָה ebd. Das Fest der Schaafschur (Gen. 31, 19. 38, 12.) oder Lämmerschur (גֵּז כְּבָשִׂים Ijj. 31, 20.) war nicht mit Einem Tage abgethan, wie es denn z. B. den Laban mehre Tage vom Hause entfernte. Gen. 38, 12. 2 Sam. 13, 23. Eine eigenthümliche Art von Schaafen mit Fettschwänzen kannten auch die Alten [1]. Man legte den Fettschwanz (אַלְיָה) auf einen kleinen zweirädrigen Wagen, den das Schaaf mit nach sich zog [2]. Dieses Schwanzstück war ein ausgesuchtes Opfer. Lev. 3, 9. 7, 3. 8, 25. 9, 19.

Zum Kleinvieh gehörten ferner die Ziegen (עִזִּים). Widder und Ziegenbock sind: אַיִל, צָפִיר, תַּיִשׁ, auch שָׂעִיר „der haarige", vollständig שְׂעִיר עִזִּים; ein Böckchen ist גְּדִי oder גְּדִי עִזִּים. Die Ziegen (angorische oder Kämelziegen) hatten schwarzes, seidenartiges Haar (gleichfalls עִזִּים Ex. 26, 7. 36, 14. 1 Sam. 19, 13.), den Haaren der Menschen nicht unähnlich (vgl. Gen. 27, 19.) und es wird im Orient zum künstlichen Ersatz des Menschenhaares verwendet. Solche Ziegen weideten z. B. am Berge Gilead Hohl. 4, 1. Dort vergleicht der Dichter das Haar Sulamith's mit einer Heerde von glänzendschwarzen Ziegen die an einem Berge herabkommen und, von der Sonne beschienen, einen lichtvollen Glanz von ihren schönen Haaren werfen:

Deine Locken
Wie eine Heerde Ziegen,
Die herabhüpfen
Vom Berge Gilead.

Schulz [3]) sah auf dem Gilead Heerden der sogenannten Kämelziegen, deren Haar sich durch ausserordentliche Weichheit (Gen. 27, 16.), Länge und Kopfschwärze

1) Herod. 3, 113. Diod. 2, 54.

2) Bochart Hieron. I. S. 494 f. Rosenmüller's Morgenl. II. 118.

3) Schulz in Paulus Samml. VII. 108.

(1 Sam. 19, 13.) und einen Glanz auszeichnet, der, wenn die Sonne darauf scheint, kaum erträglich ist. Ziegenböckchen waren ein Lieblingsessen (מאכל תאוה bei Ijjob), wie wir aus Simsons Geschichte wissen und auch Jaqob setzte ein solches dem Vater in Stelle des Wildbratens vor.

Man nutzte am Vieh auch besonders die Milch. Süsse Milch ist חָלָב, anders aber verhält es sich mit חֶמְאָה oder חֵמָה. Diess Wort hat man nach dem Vorgange der LXX. und aa. alter Uebersetzer früher oft irrig durch Butter, die der Morgenländer nicht kennt, [1]) wiedergegeben; vielmehr bedeutet es, von حَمَا opissum fuit lac: geronnene, sauer gewordene Milch (nicht Käse), so auch Spr. 30, 33.: „Druck der Milch bringt Chemah.“ Doch steht es auch für Sahne, Rahm, Ijj. 29, 6., und im dichterischen Parallelismus mit חָלָב zusammen Ijj. 20, 17. Jes. 7, 15. Dt. 32, 14. Daher bildlich: מַחֲמָאוֹת Rahmworte f. Süssigkeiten, Ps. 55, 22., nach der Form מַעֲמַקּוֹת. Molken ist גְּבִינָה Ijj. 10, 10. und von dem Gerinnen derselben steht קָפָא ebend. Aus der sauer gewordenen Milch (vgl. נֶאֱלַח Ijj. 15, 16.) bereitete man aber שְׁפוֹת בָּקָר 2 Sam. 17, 29. d. i. nach den hebräischen Auslegern: Kuhkäse, nach Abulwalid: Schnittchen geronnener und käsiggewordener Milch. Oft wird bekanntlich Palästina, insofern es ein gesegnetes, fruchtbares Land ist, geschildert als ein Land: „das von Milch und Honig fliesst“, allein mit Unrecht hat man Ijj. 21, 24. so verstanden, als werde dort der Ueberfluss an Glück beim reichen Viehbesitzer geschildert durch die Worte: „Seine Tröge sind voll Milch.“ Man erklärt bei dieser Uebersetzung עֲטִין, nach dem Chald. מַעֲטָן, von עטן deponere, durch: Trog (zur Milch). Allein diese Auffassung verstösst gegen den Parallelis-

1) Jahn Archäol. I. S. 301.

mus. Besser nach den Vss.: „seine Seiten sind voll Schmeer."

Wählte der Hirte gute Schaafe, zum Opfer oder zum Schlachten, als Schlachtkleinvieh (צֹאן מַאֲכָל Ps. 44, 12.) aus, so trieb er die untauglichsten mit seinem Stocke ab, daher Ez. 20, 37.: הֶעֱבִיר תַּחַת הַשֵּׁבֶט „vorüberlassen unter dem Stabe", in Bezug auf die guten Schaafe. Ebend. v. 28. von der Absonderung der Untauglichen: בָּרָה „sondern." Die männliche Erstgeburt unter den Rindern und dem Kleinvieh durfte man keine Arbeit verrichten lassen, denn sie war dem Herrn heilig Deut. 15, 19 f. Auch gebot die Liebe dem Israeliten selbst dem Thiere nicht das gerechte Mitleid zu entziehen. „Ein Gerechter weiss um seines Thieres Seele," heisst es Spr. 12, 10. Humane Gesetze, wie man sich zu verhalten habe, wenn sich das Thier eines Anderen verlaufen oder Schaden gelitten habe, schreibt Dt. 22, 1—4. vor. Zwang gegen das Rind beim Dreschen und Füttern ist verboten Dt. 25, 4. Hos. 4, 4. 1 Cor. 9, 3, wie S. 103. schon bemerkt worden ist. Kranke Schaafe wusste man zu heilen Ez. 34, 4.

Wo der Hirt Weide [1]) fand, schlug er mit Zeltpflöcken (יְתֵדוֹת) sein Zelt auf (תָּקַע Gen. 21, 25., תָּקַע אֹהָלִים Jer. 6, 3., *πηγνυμι* B. d. W. 11, 2. LXX. Gen. 26, 25. 35, 21. Jes. 18, 1.) und spannte das Zelt aus (נתע אהלים 2 Sam. 16, 22. Jer. 10, 20.). Ein solches Zelt (אֹהֶל, vgl. אָהַל zelten Gen. 13, 12. 18. und Hiph.

1) Weideplatz ist מַרְעִית, daher trop. צאן מ׳ „Heerde der Weide" von der Gemeinde: Ps. 79, 13. 80, 2. 95, 7. 100, 3.; getränkte, saftige Weide ist מַשְׁקֶה Ez. 45, 15., weiter Anger ist כַּר נִרְחָב Jes. 30, 23.; eine Trift: מדבר (=נוה) 2 Sam. 7, 8. =דֹּבֶר Mikh. 2, 15. Jes. 5, 17. אָבֵל nach gewöhnlicher Auffassung: Weideplatz, Trift, auch in mehreren geographischer Namen Gen. 50, 10. 11. 1 Kön. 15, 20. Richt. 11, 33. 7, 22. Num. 33, 48.

Jes. 13, 20.) als Behausung der Hirten [1]) hiess auch נָוֶה, wofür mit einer seltenern Feminalform, wie sie das Buch Ijjob liebt, Ijj. 8, 5. auch נָוָה, im Plur. נְאוֹת, wofür einmal Sseph. 2, 6. נְוֹת (Ewald §. 228. a. E.). Jes. 33, 20. und Ijj. 5, 24. steht es neben אֹהֶל, welches Gen. 4, 20. Jer. 35, 7. die Hirtenwohnung bezeichnet. Dann schliesst das Wort aber auch wohl, wie unser Gehöfte, den Anger, die Trift mit ein, wo die Wohnung steht: Hos. 9, 12. Sseph. 2, 6. Ez. 34, 4. Dörfer, welche von einer Menge von Zelten gebildet wurden, heissen חֲצֵרִים Gen. 25, 16. Jes. 42, 11. (daher חצרים und חצרות, Dt. 1, 1. 2, 23. auch Name einer Gegend), auch חַוּת eigtl. Leben, bezeichnet einen gelagerten Stamm, ein Zeltdorf; z. B. die Zeltdörfer Jair's Num. 31, 41. Deut. 3, 14. Jos. 15, 30; auch טִירָה von טוּר, eigtl. = צוּר festhalten, umbinden, umschliessen, ist im Allgemeinen septum, daher Schaafhürde, Hütte, Hüttendorf Gen. 25, 16. Ez. 25, 4. Num. 31, 10. 1 Chr. 36, 29. (54.) Ps. 69, 26. Vgl. طُنُبٌ. Diese Zeltlager der Nomaden waren oft sehr gross und weitläufig [2]) und in späterer Zeit scheinen sie selbst in feste Städte umgewandelt, denn die dreissig Städte (עָרִים) der Söhne des Richters Jair nannte man חַוּת יָאִיר Richt. 10, 4. So ist auch עִיר (Stadt) selbst eigtl. der Wächter- oder Wachtthurm 2 Kön. 17, 9., vgl. S. 117., wie denn Jer. 4, 26. עָרִים für מִגְדָּלִים steht. Man baute solche Thürme, um die etwaigen Räuber schon in der Entfernung bemerken zu können, oder auch um einen bestimmten Punkt zu besitzen, nach welchem man sich auf der Reise richten konnte, damit der Weg nicht verloren ging.

1) Doch wohnten sie, wie wir S. 160. sehen werden, bei längerem Verweilen, auch in einer Hütte von geflochtenen Zweigen סֻכָּה (Am. 9, 11. für בַּיִת). Diese Hütten und Zelte hatten wie die Beduinenzelte oben eine runde Gestalt. Vgl. דּוֹר Jes. 38, 12.

2) Arvieux Beduinen Ar. S. 80.

'Uzzia z. B. baute sie in der Steppe, wo seine Heerden waren 2 Chr. 26, 10. Eigentlich ist das Wort עִיר weiteren Begriffs, denn es bezeichnet zugleich auch den vom Thurm unzertrennlichen (Richt. 8, 9. 17.) חָצֵר, wohin man das Vieh trieb, wenn der Wächter auf dem Thurme Feinde gewahr wurde, die sich (vgl. Ijj. 1, 15.) der Heerden bemächtigen wollten. Im gemeinen Leben sprach man gewöhnlich: מִגְדַּל נֹצְרִים 2 Kön. 17, 9. oder מִגְדַּל עֵדֶר Gen. 35, 21. (bei Bätlechem) Mikh. 4, 8. So steht עִיר denn auch für Nomadendorf, Nomadenlager Num. 32, 16. 24. 26. Die Beduinen legen diese Dörfer oft ganz versteckt an, um von da aus den vorübergehenden Wanderer leicht überfallen und ausplündern zu können Ps. 10, 8. Die Zeit gegen Morgen ist aber vorzugsweise die Zeit der räuberischen Einfälle der Beduinen; daher Ijj. 24, 14., „gegen Morgenlicht erhebt sich der Räuber" u. s. f.

Aus der alten Zeit des Lebens der Nomaden (שֹׁכְנֵי בָאֳהָלִים Richt. 8, 11.) stammen vom Wohnen in den Zelten viele Ausdrücke her. Der Ausdruck ישב אהלים „Zelte bewohnen" bezeichnet das Nomadenleben selbst Gen. 4, 20. 25, 27. = שכן באהל Gen. 9, 27., vgl. Ijj. 11, 14. Ps. 15, 1. 61, 5. Daher nun bildlich: „im Zelte leben" d. h. in sicherer Wohnung, im Glück, vgl. Ps. 52, 7. das Gegentheil; ferner: „Lass nicht wohnen in deinen Zelten Frevel" Ijj. 11, 14.: „entferne Unrecht aus deinen Zelten" Ijj. 22, 23. und daher steht Richt. 5, 24.: „vor Weibern sei im Zelte gesegnet" zur Bezeichnung eines Nomadenweibes. Vgl. 8, 4. Gen. 4, 21. Der Ergänzer will Gen. 9, 27. mit den Worten: „und er (Japhet) wohne in Sem's Zelten" das ungestörte gute Vernehmen der Völker japhetitischen Stammes mit den Semiten bezeichnen. Ein anderer hierhergehöriger Ausdruck ist: „das Volk zu seinen Zelten entlassen (שלח לאהלים)" Richt. 6, 8. und noch vom Volke unter Salomo heisst es: ילכו לאהליהם 1 Kön. 8, 66. — Wie Jaqob sein Leben geradezu מְגוּרִים, das

Herumirren eines Nomaden nennt Gen. 47, 9., so ist die Vergleichung des Leibes mit einem Zelte im Alterthume sehr häufig. Bei Jes. 38, 12. heisst der Körper als Wohnung der Seele: דּוֹר, eigentlich das wandernde Nomaderzelt, von der runden Gestalt so benannt. Aehnlich nennt Jesus seinen Leib einen Tempel Joh. 2, 19. 21. Der Körper wird ferner mit einem Nomadenzelt, das man abbricht, verglichen; die schwindende Seele mit einem Zeltstricke, welches losgelassen wird: Ijj. 4, 21. Jes. 38, 12. 33, 20. und Jer. 10, 20., wo es heisst: „Alle meine Stricke sind abgerissen, an denen mein Zelt (Seele, Leben) ausgespannt war"; dann: „keiner spannt noch mein Zelt und richtet meine Vorhänge auf." Besonders lieben die Pythagoräer und Platoniker dieses Bild vom Zelte.[1] Bei den Hebräern war es wohl nur Bezeichnung des Unstäten, Flüchtigen und Vergänglichen; bei den griechischen Philosophen im B. der Weisheit (9, 15.) enthält dasselbe noch eine Hindeutung auf ein anderes, das eigentliche und wahre Leben des Menschen, im Vergleich mit welchem das jetzige Leben nur eine Wanderschaft ist.[2] Im N. T. endlich (2 Cor. 5, 4. 2 Pet. 1, 12. 13.) enthält das Bild, ausser dem so eben angegebenen Sinne, auch noch eine deutliche Hinweisung auf den neuen himmlischen Leib mit dem die Seele nach dem Tode umkleidet werden soll. — Ein anderes Bild, von der Beschaffenheit eines Zeltes entlehnt, ist das von ihrer Lampe. Eine solche (נֵר), welche in der Mitte herabhängt, ist ein Haupterforderniss jedes Zeltes. Daher ist das Fortscheinen der Leuchte oft Bild der Fortdauer und des Bestehens des Glückes, Ps. 18, 29. 132, 8. 1 Kön. 11, 36. 15, 4. 2 Kön. 8, 19., dagegen das Erlöschen der Leuchte Untergang und Verderben bezeichnet. Ijj. 21, 17. Spr. 13, 9. 20, 20. 24, 20. Auch Ijj. 18, 6. heisst es:

1) S. Wettstein zu 2 Cor. 5, 4.

2) Baumgarten-Crusius: bibl. Theol. S. 328.

„das Licht wird dunkel in seinem (des Frevler's) Zelte und seine Lampe löscht über ihm aus," wozu Schultens trefflich das arabische Sprüchwort vergleicht: „das Missgeschick löschte meine Lampe aus und vernichtete meinen Wohlstand."

Das Kleinvieh blieb gawöhnlich unter freiem Himmel, auf den Angern der Ebene, aber auch auf den Bergen. Jer. 50, 6. 1 Kön. 22, 17. vgl. Hohl. 4, 1. Auch Esel und Kameele waren auf der Weide Ijj. 1, 14. Den letzteren geben die Araber auf der Erde zu fressen; eine Streu machen sie ihnen nicht. Die Nomaden und Hirten bedienten sich oft der eingefallenen Gebäude zum Obdach für das Vieh, auch der Ruinen einer Stadt, wie man wohl aus Ez. 25, 4. 5. schliessen darf. Wenn sie einen guten Weideplatz fanden und daselbst zu verweilen gedachten, machten sie Umzäunungen von Strauchwerk für die Heerden, welche סֻכּוֹת genannt werden. Gen. 33, 17. In diese סֻכּוֹת wurden die Thiere gewöhnlich Nachts getrieben, um sie vor wilden Thieren und Dieben (Ex. 22, 11. 12.) zu schützen und in Sicherheit zu bringen. Als eine solche, nach dem Parallelismus mitten auf der Trift stehende, Hürde, erscheint auch בָּצְרָה Mikh. 2, 15., sonst Name einer edomitischen Hauptstadt, a. a. O. aber, als Appellativum (Pferche), gewählterer Ausdruck. Auch bei aufsteigendem Gewitter trieb man die Schaafe da hinein. Wie andere Alte [1]), so beobachteten aber auch die Hebräer, dass manche Thiere z. B. Rinder, Schaafe von einem heranziehenden Gewitter Kunde haben und diese auf mannigfache Weise durch Geberde, Schreien u. s. w. kund geben; daher Ijj. 36, 33.:

Ihn (den Jahve im Gewitter) kündet an sein Dröhnen,
Die Heerde — schon den Aufsteigenden.

Es wurden aber auch Wohnungen von Steinen und Mauerwerk für das Vieh gefertigt, wohin auch wohl

1) Virg. Georg. I. 372 f. Plin. h. n. 18, 35.

die Schaafe zur Schurzeit getrieben wurden. Sie heissen גִּדְרוֹת צֹאן Sseph. 2, 6. Num. 32, 16. 24. 36., wofür Jer. 49, 3. blos גְּדֵרוֹת, vgl. Jos. 15, 36. גְּדֵרָה als Städtename (vgl. בָּצְרָה). Die גְּדֵרוֹת (wofür auch מִכְלָה, מִכְלָאוֹת Hab. 3, 18. Ps. 50, 9. 78, 70. ἄυλη) waren nach Num. a. a. O. in der Nähe der עָרִים, oder der נָאוֹת, und so auch die מִשְׁפְּתַיִם, worüber sogleich im Verfolge. Weil aber die Hirtenwohnung auf dem Anger neben den גדרות צאן (Sseph. 2, 6.) oder משפתים stand, so umfasste sie diese bald im Sprachgebrauche eben so mit wie מִגְדָּל den חָצֵר, denn bald in solchen גדרות, bald in den נאות liess man die Heerden sich lagern. Sseph. a. a. O. Ez. 34, 14. Ps. 23, 2. Sie waren, wie die משפתים, doppelt oder getheilt, daher der Städtename: גְּדֵרֹתַיִם Jos. 15, 13. Die שְׁפַתַּיִם oder מִשְׁפְּתַיִם waren nämlich Hürden für das Kleinvieh in zwei Abtheilungen für die verschiedenen Arten des Viehs (daher die Dualform); es waren grasige, angenehme Plätze am Wasser, zwischen denen, „an Wassern der Ruhe" (מֵי מנוחות Ps. 23, 2., das Vieh sich ruhig lagern konnte [1]), die Hirten mit ihren Heerden, welche zusammenweideten (vgl. רָעָה עִם Jes. 11, 7. עַל יְדֵי פ׳ Ijj. 1, 14.), in sorgloser Ruhe des Friedens genossen: Gen. 49, 14. Ijj. 5, 16. und daraus wieder Ps. 68, 14. Die auf lebendige Quellen gegrabenen Brunnen (בְּאֵרוֹת) waren Gemeingut, aber Cisternen (בּוֹר, באר) gehörten demjenigen, der sie gegraben. Gen. 11, 25. 19, 3. 27, 15. Ueber beide Vor-

1) Vom Kleinvieh, das auf dem Lagerplatz (מִרְבַּץ צֹאן Ez. 25, 5.) müde niedersinkt, ist der eigentliche Ausdruck שָׁתַת Ps. 49, 15. 73, 9. d. i. sich niedersetzen, niederlassen, in der ersten Stelle sidere, in der zweiten sedere. Vom Lagern der Schaafe רָבַץ Jes. 14, 30. (vom Niederkauern der vierfüssigen Thiere überhaupt Jes. 11, 6.), Hiph. הִרְבִּיץ „lagern lassen" Hohl. 1, 7. Vom Lagern des Kleinviehs steht auch יָשַׁב Mikh. 5, 3. vgl. 4, 4. גָּלַשׁ Hohl. 4, 1. vgl. dazu Meier zum Jo. S. 171.

richtungen ist schon S. 50 ff. das Nöthige an seinem Orte beigebracht worden. Aus dem Brunnen schöpfte man mit einem Eimer (דְּלִי) in die Tränkrinnen. רְהָטִים Gen. 30, 38. Ex. 2, 16. = שֹׁקֶת Gen. 24, 20. 30, 38), bei denen die Hirten sich gern lagerten und erzählten. Richt. 5. Am Mittage ruhte der Hirt und die Heerde; dann pflegten die Hirten einen Baum oder eine von Bäumen umschattete Quelle aufzusuchen, unter deren Schatten sich die Heerde lagern konnte (Theocr. 1, 14. 15. 6, 1. 16, 38. 39. 25, 216. Virg. Ecl. 7, 1.); die Weiber gingen dann aber hinaus, um sie zu laben, darum ruft Sulamith Hohl. 1, 7. aus:

O sage mir an,
Du den liebet
Mein Herz,
Wo weilst du?
Wo denn
Lagerst du am Mittag?
Auf dass die Hirten
Nicht glauben, ich fragte zum Vorwand.

Cither, Schalmai und Gesang vergnügten die Hirten und Hirtinnen, wie denn die Erfindung der musikalischen Instrumente selbst Gen. 4, 20. 21. mit dem Anfang des nomadischen Lebens in Verbindung gebracht wird. Jubal (Bruder Jabal's) wird genannt: „Vater aller derer, welche Cither und Schalmai handhabten.“ Wie die Griechen von Pan die Hirtenflöte erfunden sein lassen und den Apollo Nemius zum Gott der Hirten machen, so wird a. a. O. auch Cither und Schalmai von den Hirten abgeleitet, nur dass hier zwei Brüdern (Jabal und Jubal) mit wenig abweichenden Namen beigelegt wird, was sich dort in Einer Person vereinigt findet. Abends wurden die Heerden nach Gen. 29, 7. gleichfalls gesammelt und zusammengetrieben (vgl. קִבֵּץ עֵדֶר Jes. 56, 8. Jer. 31, 10.), um sie, nachdem diess schon einmal am Tage geschehen war, noch einmal zu

tränken. Ex. 2, 16.[1]) Auch die Frauen pflegten, wie noch jetzt, dann auszugehen, um Wasser zu schöpfen Gen. 24, 11. 29, 2 f. Ex. a. a. O. vgl. mit 1 Sam. 9, 11. Hom. Od. 7, 29. Wegen der zu grossen Hitze weiden die Hirten im Orient aber oft auch des Nachts. Luc. 2, 8. Man kannte auch den Schäferkarren, denn das bedeutet wahrscheinlich כרֹת רֹעִים Sseph. 2, 6., von יכר وكر, eigtl. Nester. Durch diese Erklärung würde daselbst (nach Ewald) ein schöner Gegensatz bewirkt: da wo jetzt glänzende, schöne Häuser sind (v. 7.), sollen dann bloss Triften mit Schäferkarren und Schafhürden (גדרות) sein. Oft gab man den Heerden Hunde zur Bewachung; vgl. Ijj. 30, 1. שִׁים עִם כַּלְבֵי צֹאן und Jes. 56, 12. Es war schon in den ältesten Zeiten bei verschiedenen Völkern Sitte, Hunde bei der Heerde zu halten (Hom. Il. 10, 183 f.), die sonst als unrein und verächtlich galten (1 Sam. 17, 43. 24, 15. 2 Kön. 9, 10. 38.). Die das Vieh hütenden Jungen oder Knechte hiessen: הַנְּעָרִים Gen. 37, 2. Ijj. 1, 15.; doch auch Hirtinnen weideten Heerden, Ex. 2, 16., vgl. Gen. 29., woselbst sich Hirten und Hirtinnen um den erquickenden Born gelagert haben, als die liebliche Rachel mit den Schafen ihres Vaters daherkommt. Die Hirtinnen trugen keinen Schleier, wie noch heutzutage die Frauen der Beduinen kein Bedenken tragen, sich mit offenem Gesichte zu zeigen. Die Sykomore (שקם) erscheint Am. 7, 14. als Speise der auf der Trift sich aufhaltenden Hirten, denen Brod eine Seltenheit sein mochte. Man vgl. a. a. O. die Antwort des ʿAmos zu der Aufforderung des Königes: „iss Brod.“ Da der Hirte beständig im Freien verweilte, trug er wohl, wie bei den Aegyptern [2]), einen Schaafspelz, den er beim nächtlichen Frost (Gen. 31, 40.),

1) Bochart Hier. I. 2, 46. Arvieux Bed. Ar. übers. von Rosenm. S. 125.

2) Hitzig zu Jerem. S. 243.

bei unfreundlicher, kalter Witterung überhaupt, umlegte, (Jer. 43, 12., יָעֲטֶה אֶת־בִּגְדוֹ, LXX. *φθειρίζει*), das Vliess von diesem agreste duplex amiculum (Nep. Datames c. 3.) nach innen kehrend (vgl. auch Juven. 14, 186.: qui summovet curos, pellibus inversis). Der Besitzer von צֹאן, genannt נֹקֵד [1]), zählte nach Jer. 33, 12., um den Hirten über seinen Antheil (יָדוֹ, vgl. Jer. 6, 3. רָעָה יָדוֹ „seinen Antheil weiden") zu controliren, die Schaafe, und ohne Zweifel zweimal (Virg. Eclog. 3, 24.: bisque die numerat ambo pecus, alter et hoedos): bei'm Austreiben (vgl. שִׁלַּח צֹאן Ijj. 21, 11.) und wenn die Heerde heimkehrte.

War die Trift abgeweidet, so brach der Hirte auf, d. i. הֶעְתִּיק (אֳהָלִים) „das Zelt (von einer Stelle zur andern) fortrücken"; ferner צָעַן Jes. 33, 20.; נָסַע, eigtl. ausreissen (die Zeltpflöcke, יְתֵדוֹת) Jes. a. a. O. 38, 12. נִתַּק חֲבָלִים Jes. 33, 20. oder מֵיתָרִים „die Seile abreissen." Dann zog der Hirt weiter, seinen Stationen (מַסָּעִים Gen. 13, 2.) nach. Bei'm Aufbruch einer Nomadenhorde bediente man sich der Esel und Kameele (der „Schiffe der Wüste") zum Reiten und Transporte; denn גמל וחמור waren Lastthiere Jes. 21, 7. vgl. Zekh. 14, 15. Das Wort הִשְׁכִּים frühthun, sich früh aufmachen, bedeutet eigentlich: die Schulter (שְׁכֶם) belasten; עָמַס עַל Gen. 44, 13. ist: die Kameele oder Esel belasten, eigtl. heben, daher aufladen, gleichsam die Last auf ein Thier heben. A. a. O. steht das Verb. ganz absolut ohne Object (etwa: das Gepäck, die Last). Die feurigen und leichtfüssigen (Jer. 2, 23.) Kameele (zum Reiten) waren reich geschmückt (Richt. 8, 21.). Von der spätern persischen Sitte einer von zwei Kameelen getragenen Sänfte findet sich keine Spur; aber für Wei-

1) נֹקֵד, welches Wort die LXX zu 2 Kön. 3, 4. nicht zu deuten wussten, geben sie Am. 7, 14.. wo sie richtig נֹקֵד statt בֹּקֵר lesen (vgl, 1, 1. und 7, 15.), angemessen wieder durch *αἰπόλος*.

ber und Kinder war ein besonderer Kameelsattel oder ein Zeltchen (כַּר) auf demselben (Gen. 31, 34.) angebracht [1]). Auch אַמְתַּחַת ist nach Ewald [2]) = مسح ein Kameel- oder Mauleselsack (zu Reisebedürfnissen). Das Wort, das nur in der Genesis: c. 42, 27. 28. 43, 12. 18. 21. 22. 23. 44, 1. 2. 8. 11. 12. vorkommt, ist von שַׂק vgl. 42, 35. mit v. 27. so verschieden, dass es specieller den Sack bedeutet, den das Lastthier trägt. Säugende Kameele (vgl. Gen. 32, 16.) wurden für viel köstlicher gehalten als andere, weil die Orientalen die Kameelmilch trinken [3]). Die weiblichen Esel (אתנות) waren nur der Milch willen vorzugsweise gesucht und ihr Besitz wird daher neben dem der männlichen Thiere (Gen. 12, 16. Ijj. 1, 3.) noch besonders erwähnt. Vornehme ritten auf Eseln, wie bereits S. 141. angemerkt worden ist (Richt. 5, 10. 10, 4. vgl. 12, 14. Zekh. 9, 9. 2 Sam. 19, 27.). Zu den Reitdecken nahm man auch Gewänder Mt. 21, 7., מִדִּין Richt. 5, 10., רְקָמוֹת Ps. 45, 15., und solche weiche Gewänder zum Reiten (בִּגְדֵי חֹפֶשׁ לְרִכְבָּה) oder Reitdecken brachten Araber nach Ez. 27, 20. auf den phönizischen Markt.

Wir wenden uns nunmehr nach der Eintheilung Ijj. 12, 7 f. zu den „Vögeln des Himmels." Das allgemeinste Wort für Vögel ist עוֹף als Collect., nur Einmal (Ijj. 22, 7.) für „Vogel" mit dem Sing. Umfassend ist auch der Ausdruck: בעלי כנף Spr. 1, 18. Qoh. 10, 20. Auch צִפּוֹר steht Ps. 8. 8. für Vogel überhaupt, sonst bedeutet das Wort den kleineren Vogel, daher Sperling Ps. 84, 4., besonders Gesangvogel, von צפר zwitschern, stärkere Aussprache von זָמַר. Für die einheimischen sorgte selbst das Gesetz (Deut. 22,

1) v. Bohlen zur Gen. S. 308.
2) Ewald Compos. der Gen. S. 121.
3) Rosenmüller A. u. N. Morgenl. I, 159.

6. 7.), damit nicht eine Art völlig ausgerottet werde. Die Vögel werden Ijj. 28, 7. als die scharfsinnigsten Geschöpfe erwähnt und sind Ps. 11, 1. Bild der Schnelle, die schnelle Flucht anzudeuten. Die Tauben (יוֹנָה) wurden hinter Gittern (אֲרֻבּוֹת) gehalten, wo sie aus und einflogen. Jes. 60, 8. Die Taube wurde wahrscheinlich als Briefbotin gebraucht; daraus würde sich die Tonart Ps. 56.: die stumme Taube der Fernen, d. i. der Fernwohnenden (Ps. 65, 6.) erklären. Tauben, die herbeieilen, nennt der Dichter Ps. 68, 14. statt Tauben selbst (Hos. 11, 11.), vielmehr a potiori „Flügel der Taube", vgl. 1 Kön. 9, 18. und Salomo nennt Tauben die Augen Sulamith's (Hohl. 1, 15.), weil sie heiter und schön sind, munter sich hin und her bewegen. Die Turteltaube (תּוֹר) ist ein Zugvogel und kommt im Frühlinge wieder, Hohl. 2, 12. Die Taube erscheint oft als Bild einer scheuen, wilden Flucht, eines schaarenweise heimwärts eilenden Zuges. Ps. 55, 7. (68, 14.) Jes. 60, 8. Jer. 48, 28. Ez. 7, 16. Hos. 11. Hom. Il. 21, 492. Im Girren der einsamen Taube findet der Dichter wie aus schmerzlichem Gefühle stammende, klägliche Töne Jer. 7, 16. Die wilde Taube nistete gern in Felsritzen und Felslöchern Jer. 48, 28. Hohl. 2, 14. und wegen ihrer grossen Reinlickeit liebt sie wasserreiche Gegenden, daher, die Augen des Geliebten mit reinen Teichen vergleichend, spricht das Mädchen Hohl. 5, 10.:

Seine Augäpfel Tauben
Auf Wasserflächen.

Bei den spätern Palästinensern (nicht im A. T.) war die Taube ein religiöses Symbol und galt als heiliges Thier. Vgl. Tibull. Carm. Eleg. VII, 17. 18. dess. Eccl. I, 8, 18.: Alba Palaestino sancta columba Syro, Targ. zu CC. 5, 2., daher sie auch Jesus als Symbol der arglosen Unschuld gebraucht Mt. 10, 16. und das Herabschweben des heiligen Geistes bei der Taufe Christi gedacht wird als das Herabschweben einer Taube. Mc. 1, 10 f. vgl. Luc. 3, 22. Mt. 3, 16. Dass aber der

göttliche Geist überhaupt unter dem Symbole eines Vogels erscheint, hat seinen Grund in gewissen Deutungen von: רוח אלהים מרחפת Gen. 1, 2. (Daselbst die Ausl.). — Zu dem, auf höchsten Felszacken nistenden (Ijj. 39, 27. 28. Obad. 4.), Adler (נֶשֶׁר) vgl. man die Bilder Hos. 9, 11. 10, 5. 8. Mikh. 1, 15. wo von der breiten Glatze desselben die Rede ist. Man hat den vultur flavus L., aber zugleich den allbekannten in Aegypten und Syrien fast familiären Aasgeier, vultur porcnopterus (d. i. רָחָם, רָחָמָה [1]), so benannt von der Liebe zu seinen Jungen (vgl. חֲסִידָה), der einen ganz kahlen Vorderkopf hat, zu verstehen, denn was Ijj. 39, 30. vom Aasfressen als Gewohnheit des נֶשֶׁר (s. v. 27 f.) gesagt ist, gilt eigentlich nicht von diesem, sondern vom Aasgeier, der aber, als dem Adler sehr nahe kommend, von den Alten zum Adlergeschlechte gerechnet wurde, daher in der Bibel unter der Benennung נֶשֶׁר, ἀετός, Luc. 27, 37. Mt. 24, 28., mitbegriffen ist. Wie der Schlange wegen des Abwerfens ihrer Häute, so schrieb man dem Adler, der seine Federn wechselt, Verjüngung zu, Jes. 40, 30. Ps. 103, 5. [2]). Erinnernd an die bei den Griechen schon mythologisch gewordene Erzählung von dem stets die Leber verzehrenden Geier ist die einfache, aber ans Mythologische streifende Anschauung von den jungen Adlern (בני נשר) und Raben, die nach dem Tode des seinen Aeltern Ungehorsamen seine Augen immer aufs neue aushacken. Spr. 30, 17. Allgemeines Wort für Geier oder Weihe ist עַיִט צָבוּעַ „der bunte Geier" (vulg. discolor) Jer. 12, 9. Adler- und Geierarten sind auch: פֶּרֶס ossifraga, Meeradler, Beinbrecher; עָזְנִיָּה, nach Hieron: Meeradler, vom scharfen Gesicht benannt (עזן = אזן scharf sein) vgl. Ijj. 39, 29.; fer-

1) Wegen des Tones auf penult. s. Ewald krit. Gr. S. 322. Not. 4. Gramm. (A. 3.) S. 338.

2) Terent. Heaut. 3, 2, 11. Abulf. hist. anteist. p. 20, 5—8.

ner דָּאָה, Lev. 11, 14., ein schnellfliegender Raubvogel, LXX γρύψ, Geier, vulg. milvus. Auch Deut. 14, 13. ist statt רָאָה zu lesen דָּאָה wie Lev. a. a. O. [1]); davon verschieden Dt. 14, 13.: דַּיָּה die Weihe (ebenfalls vom schnellen Fluge); אֲנָפָה (Dt. 14, 17. Lev. 11, 19.) LXX χαραδριός, Strandläufer. Nach Bochart eine Adlerart (der Zornige). Der Habicht ist אַיָּה, wahrscheinlich, eine besondere Art, vom Geschrei so benannt, also = אַוְיָה; auch נֵץ ist eine Art Habichtart. Ijj. 39, 26. wird sein Zug nach Süden erwähnt. Das Berghuhn: דּוּכִיפַת (s. WB.).

Es gab verschiedene Arten Raben oder Krähen (עֹרֵב wofür Zeph. 2, 14. חֹרֶב), wie man aus Dt. 14, 14. ersieht. Die Schwärze des Haares wird damit verglichen Hohl. 5, 11. Es gab auch verschiedene Arten Pelekane. Eine Art heisst כּוֹס, so benannt von dem Beutel im Kopfe, ein in Trümmern wohnender Vogel Ps. 102.; der Sturzpelekan (καταράκτης, Pelecanus Bassanus) ist שָׁלָךְ Lev. 11, 17. Dt. 14, 17., wahrscheinlich ist auch קָאַת s. v. a. Pelekan Lev. 11, 18. Dt. 14, 16. Sseph. 2, 14., ein Bewohner wüster Gegenden Jes. 34, 1. Ps. 102, 8. Der Reiher (s. Gesenius i. WB.) ist יַנְשׁוּף, weniger richtig Jes. 24, 11. ינשׁוֹף [2]); die Seemöve שַׁחַף (vulg. larus), von der Magerkeit so benannt (שׁחף = סחף). קֹרֵא, der Rufer, ist das Räphuhn d. i. Rufhuhn, LXX. Jer. 17, 11.: περδιξ. Was den Sinn der letzteren Stelle betrifft, so ist zu merken, dass das Räphuhn nach dem Glauben der Alten fremde Räphühnereier raubt und dann von den ausgebrüteten Jungen verlassen wird. Hieron. zu Jer. a. a. O.: Ajunt scriptores naturalis historiae, hanc perdicis esse naturam, ut ova alterius perdicis, id est, aliena, furetur et iis incubet foveatque, quumque

1) Schreibfehler zwischen ד und ר finden sich auch sonst Jes. 14. 4. מַרְהֵבָה statt מַדְהֵבָה; Ps. 18, 11. וַיֵּרָא statt וַיֵּדָא.

2) Vgl. Hitzig zum Jes. S. 400.

foetus adoleverit, avolare ab eo, et alienum patrem relinquere. Noch kommen von Vögeln vor [1]: die Schwalbe (דְּרוֹר), die Eule (יַשְׁוֺרֵר, Zeph. 2, 14., vgl. Jes. 13, 31. 34, 11.). שְׂלָו scheint nicht Wachtel überhaupt zu bedeuten, sondern Wachtelmutter oder Wachtelkönig; wenigstens entspricht dem Worte in allen Fällen seines Gebrauchs bei den LXX. ὀρτυγομήτρα, welches auch B. d. Weish. 16, 2. gesetzt ist; aber wahrscheinlich hatte die Sage das Ereigniss in der Wüste ins Wunderhafte ausgeschmückt und sah in den einfachen Wachteln lauter Wachtelkönige, daher B. d. W. νέα γένεσις ὄρνεων. חֲסִידָה die fromme (gegen ihre Jungen liebreiche) ist Name der Störchin (als Adj. Ijj. 39, 13. gebraucht: „ist's storchfromme Schwinge und Flaum?"). Sie nistete auch auf Bäumen Ps. 104, 17. Die Straussin oder Straussenhenne heisst ihres klagenden Geschreies (Ijj. 30, 29. Mikh. 1, 8.) willen: בַּת-יַעֲנָה Deut. 14, 15., auch רְנָנִים Ijj. 30, 13., eigtl. Geschrei. Ijj. a. a. O. v. 14. 15. wird bemerkt, wie die Straussin ihre Eier [2]) sorglos der Erde und dem Zertreten durch den Fuss von Menschen und Thieren überlasse. Auf dem Sande lässt sie die Eier sich erwärmen (a. a. O. v. 14.: „und auf dem Sande brüten lässt") und überlässt es der Sonne sie auszubrüten, daher es v. 16. heisst: „hart ist sie ihren Kindern, wie nicht eigenen: sei umsonst ihre Mühe, das schrecket nicht"; und daher wohl heisst auch der männliche Vogel Strauss: תַּחְמָס „der gewaltthätige" Deut. 14, 15. Grund dieser vermeintlichen Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit des Strausses ist nach Ansicht des alten Orients seine Dummheit; denn diese ist sprüchwörtlich Ijj. 39, 17., daher „lieblos wie ein Strauss" (Klagl. 4, 3.)

1) Den Vogel Phönix sahen erst Rabbinen und Neuere (Ewald und Hirzel) in חוֹל Ijj. 29, 18. S. aber Stickel zum Ijjob S. 268 f.

2) Kinder, בָּנִים, steht Ijj. 39, 16. dichterisch für Eier, wie im Syr. Töchter des Vogel's f. Eier. S. Peschito zu Luc. 11, 12. Jes. 10, 14.

und „dümmer als ein Strauss", vgl. Schultens und Umbreit zu Ijj. a. a. O. Uebrigens beruht das von der Lieblosigkeit der Straussin Gesagte auf unvollkommener Naturanschauung. S. Hirzel zu Ijj. 39, 17. Die Straussin wurde aber, wie auch jetzt, mit Pferden gejagt, daher es Ijjob 39, 18. heisst:

Zur Zeit, wo in die Höhe sie sich peitscht,
Lacht sie des Rosses, wie seines Reiters.

Mancherlei Ungeziefer an Insekten, z. B. das schwirrende Thierchen, die Grille (צְלָצַל Dt. 28, 4., nicht צְלָצָל wie nur in Pausa), war den Baum- und Ackerfrüchten schädlich. Auch ist es im Orient eine unerlässliche Vorsichtsmaasregel, den Boden erst genau zu untersuchen, ehe man sich niedersetzt, um sich nicht durch darin verborgenes Ungeziefer, Schlupfwespen, Ameisen, Scorpionen [1] (עַקְרָב eigtl. Fersenstecher), Schlangenbrut (Jes. 11, 8.) u. s. w. in Gefahr zu setzen. Daraus erklärt sich Ijj. 11, 18.: „du durchsuchst den Boden, in Sicherheit legst du dich hin." Im Einzelnen zählen zu den Insekten überhaupt: die Motte: (עָשׁ), Bild der Gebrechlichkeit und leichten Zerstörbarkeit Ijj. 27, 18. vgl. 8, 14. Nach Hitzig Ps. II. 65. dürfte aber für כעש daselbst einst כעכביש gestanden haben. Als „die kleinsten (Thiere) von der Erde und doch die allerweisesten" werden Spr. 30, 24—28. neben Bergmaus, Heuschrecke und Eidechse: die Ameisen, נְמָלִים, genannt. Wilde Bienen (דְּבֹרִים) werden Ps. 118, 12. erwähnt. Honig und Honigseim ass man gern. Spr. 23, 13. Auch nach Joseph. de b. J. 4, 8, 3. gab es in Palästina viele, sowohl wilde, als zahme Bienen; daher war der wilde Honig (דְּבַשׁ) häufig. Schulz [2]) bemerkt, dass der Honig der wilden Bienen sehr oft aus den Nestern derselben in Felsspalten oder hohlen Bäumen herausfliesst

1) Burckhardt Syr. II. 814.
2) Schulz Leit. des Höchsten V. 133.

und dem der zahmen Bienen nicht nachsteht. Ist die Stelle Richt. 14, 8. wörtlich zu nehmen, so bereiteten Bienen selbst in dem Leibe (Gerippe) eines Thieres Honig, obwohl sonst die Bienen das Aas fliehen (Bochart Hieroz. IV. c. 10. Tom. II. p. 505.) So erzählt Horodot 5, 114. von den Bienen, die sich im Schädel des Onesibus, den die Amathusier über einem ihrer Stadtthore aufgehenkt hatten, anbauten. Doch liegt Richt. a. a. O. wahrscheinlich die mangelhafte Vorstellung vor, dass Bienen sich selbständig in dem Leichnam erzeugten, wie sich diese Vorstellung bei Griechen und Römern findet. Vgl. Studer zu Richt. S. 318 f. Auch Bienenzucht kommt vor. Man lockte die Bienen durch Zischen (שָׁרַק) auf die Stöcke. Jes. 5, 26. Zekh. 10, 8. vgl. Jes. 7, 18. Honig als Arzenei gebraucht, wird erwähnt Spr. 16, 24. Jonathan steckt die Honigwabe, יַעְרַת הַדְּבַשׁ, 1 Sam. 14, 27. auf seinen Stock. Dafür steht abgekürzt vom wilden Honig יַעַר Hohl. 5, 1., von وعر, künstlich verflochten sein, davon ist der Honigseim (und der Wald) benannt. Auch Bilder sind vom Honig entlehnt. So heisst es Hohel. 4, 11., vgl. Spr. 5, 3.: „Von Honigseim träufeln deine Lippen, o Braut", und es ist darunter der „Speichel" zu verstehen, der auch in den Liebesgedichten der Araber hoch gepriesen wird [1]). Das Wort רָדָה wird im Talmud. vom Ausbrechen der Honigwaben aus dem Bienenkorbe und vom Ablösen der am Ofen anklebenden neugebackenen Brodkichen gebraucht, und in ersterer Bedeutung steht es Richt. 14, 9. Honig und Milch als Sinnbilder der Fülle und des Ueberflusses Ex. 3, 8. 17. Danach Ijj. 20, 17. Schwierig ist das Wort צִרְעָה. Den Israeliten wird Ex. 23, 28. Dt. 7, 20. verheissen: Gott wolle gegen die Kenáaniter צִרְעָה senden, desgleichen Jos. 24, 12., wo nachträglich berichtet wird, dass die-

1) Döpke zum Hohenl. S. 142. Magnus ebd. S. 179.

ses wirklich geschehen sei. Schon die LXX und die übrigen alten Uebersetzer haben darunter Hornisse verstanden, so auch der Verf. des B. d. Weish. 12, 8. und Philo, der in den genannten Stellen des Pentateuchs die Weissagung eines noch zu erwartenden Ereignisses findet [1]. Wahrscheinlich sind Hornisse im eigentlichen Sinne darunter verstanden oder anderes Ungeziefer, s. Ez. 14, 15.

Auch an kriechendem Gewürm (שֶׁרֶץ Gen. 7, 21. Lev. 5, 2. 11, 29., wozu schon die Eidechse gehörte,) war kein Mangel; auch sogar von „geflügeltem Gewürm" (שֶׁרֶץ הָעוֹף Lev. 11, 30. vgl. Dt. 14, 19.) ist die Rede, wobei man an Fledermäuse (עֲטַלֵּף) zu denken hat. Es gab mancherlei Schlangen (נְחָשִׁים), Nattern und Ottern (פֶּתֶן, אֶפְעֶה). Die Schlangen heissen „Schleicher der Erde," Mikh. 7, 17., vgl. Dt. 32, 24. Es heisst von ihnen: „sie lecken Staub" Mikh. a. a. O. vgl. Gen. 3, 14., denn man hatte die verkehrte Vorstellung, dass sie Staub frässen, vgl. Jes. 65, 25., nach welcher Stelle Staub im messianischen Zeitalter der Schlange einzige Nahrung sein soll. Die Redensart: „den Staub der Erde lecken" kommt aber auch sonst vor. Sie bedeutet: die Erde zu den Füssen jemandes lecken und ist absichtlich starke Bezeichnung des Küssens der Erde, zu welchem der Fusskuss allmählig herabsank Mikh. a. a. O. Jes. 49, 23. Ps. 72, 9. Man warf sich zum Zeichen der Unterwerfung in den Staub Ijj. 42, 6. Ein Bild von der zischenden Schlange hergenommen: Jer. 46, 22. Der scheinbare Sitz des Giftes der Schlange oder der Natter (מְרֹרַת פְּתָנִים Ijj. 20, 14. = רֹאשׁ פְּתָנִים ebd. v. 15.) war die Zunge selbst, daher steht die Zunge, welche die Schlange pfeilartig ausstreckt, für das Gift selbst. Ijj. 20, 16.: „ihn tödtet Zunge der Otter". Das Bild Ps. 10, 7. „unter seiner Zunge ist Unheil" ist aber nicht von der Schlange hergenommen,

1) Philo de praem. et poen. T. II. p. 423. ed. Mangey.

da diese Redensart auch in gutem Sinne vorkommt, vgl. Ps. 66, 17. Unter der Zunge sind die Worte, ehe sie gesprochen werden. Der Dichter will also sagen: seine Zunge verbirgt nur Sünde und Bosheit, so dass er diese überall an geeigneten Orten ausspricht.

Alle Meeresbewohner werden Ps. 8, 9. umfasst durch: „Fische des Meeres, was Meeresbahnen durchwandelt“ Das Meer beherbergte תַּנִּין, pl. תַּנִּינִים „die gestreckten“, grosse Seefische, und Schlangen (wo von Aegypten die Rede ist: Krokodill) und Jer. 14, 6. steht תנים für תַּנִּין wie Ez. 29, 3. 32, 2. vgl. Jer. 51, 34. Es ist Jer. 14, 6. an Wallfischarten, z. B. den Delphin zu denken, deren gewaltiges Athemholen durch das gewaltige Aufathmen (vgl. Ijj. 41, 12.) bewiesen war [1]. Sagenhafte Meeresungeheuer [2]) erscheinen nach Am. 9, 3.

Helden und Magnaten waren im gesammten Alterthume leidenschaftliche Jäger (vgl. אִישׁ שָׂדֶה Mann der auf dem Felde lebt, Jäger Gen. 25, 27.) und stellten vielen der genannten Thiere nach. Der mythische Held Nimrod ward in einem Sprüchwort: („wie Nimrod ein rüstiger Jäger vor dem Herrn“ Gen. 10, 9.) als rüstiger Waidmann gefeiert. Selbst die späteren jüdischen Fürsten jagten zum Vergnügen [3]). Aber in ältester Zeit trieb man die Jagd nicht blos zur Lust (Gen. 25, 28. 27, 3 f. vgl. Spr. 12, 27.), um ein Stück Wildpret (צֵידָה

1) Das Schilfthier Ps. 68, 31. ist das Krokodill und häufiges Bild Aegypten's oder Pharao's Ps. 74, 14. Jes. 27, 1. 51, 9. Ez. 29, 3. 4, 32, 2 , aber Ps. 68, 31. nur Bezeichnung mächtigster, feindlicher Reiche überhaupt. Auch das Krokodill Ijj. 40, 25—41, 26. und das Nilpferd (בְּהֵמוֹת) ebd. c. 40, 15—24. gehören nicht hieher. Der Verfasser kannte sie nicht als Augenzeuge, daher sich in die Schilderung des Nilpferdes selbst Irrthümer eingeschlichen haben, Stickel zu Ijj. S. 219—221.

2) Vgl. über diese: Quatremère's Mémoires geogr. et hist. sur l'Egypte T. 2. p. 492.

3) Joseph. Arch. XV. 7, 7. XVI. 10, 3. vgl. de b. J. 1. 12, 13.

Gen. 27, 3. das. Tuch, צַיִד Wildpret überhaupt) zu erjagen, oder zur Kriegesübung, sondern auch gegen Raubthiere, welche einzelne Helden selbst waffenlos erlegten, als Nothwehr, Richt. 14, 8. 1 Sam. 17, 34. 2 Sam 23, 20. 2 Kön. 17, 25. Spr. 22, 13.; daher eben, wie wir bereits gesehen haben, für persönliche und politische Feinde kein näheres Bild als wilde Bestien. Die Strophe Ijj. 18, 8—11. bildet ein fortschreitendes Gemälde eines von den Jägern gehetzten Thieres; es ist auf allen Wegen umgarnt, mit Fallen umlegt, die Jäger dringen immer näher und näher an, bis es, vom Todesstoss getroffen, niederstürzt:

Denn er wird in's Netz getrieben mit seinen Füssen,
Dass er über Fallgitter sich bewegt,
Dass an der Ferse fasst das Schlagnetz
Oben ihn die Schlinge hält;
Versteckt in der Erde liegt sein Strick
Und sein Fangzeug auf dem Pfade.
Ringsum ängsten ihn Schrecknisse
Und jagen ihn auf seinen Schritten.

Man überfiel [1]) die Thiere nicht blos mit Pfeil, Lanze und Wurfspiess, sondern bediente sich, selbst für grössere Thiere, als Löwen, Hirsche, der Netze: מִכְמָר, רֶשֶׁת Jes. 52, 20., חֵרֶם Mikh. 7, 2., auch מָצוֹד oder מְצוּד Spr. 12, 12. Auch נִקְפָּה, sonst Strick, steht vom Netze, welches man um einen schlägt, um ihn zu fangen, Ijj. 19, 16., denn נקף schlagen, zusammenschlagen, ist zusammenhängen, in zusammenhängender Folge stehen und daher ringsumgeben (umklammern Ps. 22, 17.). Man vgl. den Ausdruck: das Netz oder Garn um das Thier stellen: מְצֹדָה הִקִּיף עַל Ijj. 19, 6. Zu מצודה vgl. Ps. 68, 11. Der Ort wo man Netze auswirft ist: מִשְׁטַח חֲרָמִים „Wurfort für Netze," Ez. 26, 5. Fussangel oder Fussnetz für grössere Thiere ist auch wahrscheinlich עכס Spr. 7, 22. Vom Netze hergenommen ist die Phrase:

1) קדם Pi. zuvorkommen, überfallen, eigt. vom Jäger gesagt, daher bildlich Ps. 18, 6. vgl. 17, 13.

נָטָה רָעָה „Unheil ausspannen wider jemanden“ Ps. 21, 12.; auch הִצְפִּין (Netze) bergen f. arglistig sein Ps. 56, 7. (daselbst Hitzig's krit. Note). Ferner stellte man nach mit gelegten Stricken (נָקַשׁ Ps. 9, 17. = יָקֹשׁ), daher verstricken. Ein solches Fangstrick oder Schlinge als Fangzeug (מַלְכֻּדָה Ijj. 18, 10.) heisst חֶבֶל Ijj. 18, 10. und חֲבָלִים ebd. 21, 17.; Schlingen sind auch צַמִּים Ijj. 18, 9. 5, 5. (Masora). Man spannte sie aus, legte sie an den Boden und barg sie Hos. 5, 1. Am. 3, 5. Ps. 9, 16. Gefahren werden gern mit Fallstricken verglichen. Daher: Schlingen des Todes d. h. tödtliche Gefahren. Ps. 18, 6. Spr. 13, 14. Ijj. 18, 9. 10. Ps. 64, 6. 140, 6. Auf Fallgruben (פַּחַת, שַׁחַת von פחת und שחת) wurde ein wagerecht aufliegendes Gitterwerk, שְׂבָכָה Ijj. 18, 8., Fallgitter, wie aus 2. Kön. 1, 2. erhellt, aufgelegt. Es mochte auf die Oeffnung der Fallgrube gelegt werden, um diese den gejagten Thieren zu verbergen. Darin wurden Löwen gefangen Ez. 19, 4. Der Jäger bedurfte damals auch schon des Hundes zum Hetzen (Il. 10, 11. *ὡς δ᾽ ὅτε πούτις θηγητὴρ κύνας.ἀγριόδοντας σεύῃ ἐπ᾽ ἀγροτέρῳ συῒ καπρίῳ ἠὲ λέοντι*), und auf dieses Hetzen der Hunde bezieht sich Ps. 22, 17. Wilden, unbändigen Thieren legte man ein Gebiss, einen Ring oder Haken, Stachel (חַחִים Ez. 19, 4.) in die Nase. Wilde Thiere (Löwen) wurden auch in einen Käficht (סוּגַר) gesetzt und fortgeführt Ez. 19, 9. — Der Vogelsteller, unter dessen Bilde der Tod erscheint Ps. 91, 3. vgl. Qohel. 9, 12., duckte sich (שַׁחַח Ps. 9, 10, = שָׁכַךְ Jer. 5, 25.), den Vogel einzufangen und hatte zum Werkzeug: פַּח. Böttcher [1]) erklärt das Wort für einen Kasten mit zufallendem Deckel, dergleichen sonst כְּלוּב heisst, vom Tone des Zufallens (פַּח patsch!). Wie das Instrument beschaffen gewesen, geht aber aus Am. 3, 5. Ps. 69, 23. Ijj. 18, 9. deutlich hervor. Es ist ein doppeltes Schlagnetz mit einem Stellhölzchen oder Sprenkel

1) Proben alttestl. Schriftf. S. 12.

(מוֹקֵשׁ), welches auf der Erde ausgebreitet liegt und auffährt (יַעֲלֶה), sobald sich der Vogel darauf setzt. Ps. a. a. O. hat man sich unter שֻׁלְחָן, سُفْرَةٌ, das auf der Erde ausgebreitete Leder, das zum Tische dient, zu denken, welches hier zum Schlagnetz dienen soll. Letztere Uebersetzung möchte die richtigste sein, denn das Stammw. ist פָּחַח = πηγνύω, pango, schlagen (Netz) aufschlagen. Vgl. πηγνύω πάγην. Eine Abbildung solcher Netze auf ägyptischen Monumenten s. bei Wilkinson Customs III. S. 38. 46. כלוב Jer. 5, 27. hätte nach Einigen vom Zuklaffen (כלב klappen und kläffen) den Namen; wahrscheinlich ist der Stamm aber verwandt mit כבל und כבר, also überhaupt Geflecht aus Holz, z. B. aus Weiden, also Vogelschlag, Käficht, wie auch Am. 8, 1., darunter ein solches Flechtwerk, ein Korb gemeint ist. Es ist bei Jer. a. a. O., da dort viele Vögel in Einem כְּלוּב sind und nach v. 26.: eine Vorrichtung zum Vogelfange. — Ein Werkzeug zum Verderben, Falle, um den Vogel zu fangen ist auch Jer. a. a. O. v. 26. מַשְׁחִית, welche aufgestellt wird, vielleicht Sprenkel am כלוּב v. 27.

An Fischen war namentlich der See Genesareth sehr reich (Joh. 21, 11.) und die Anwohner trieben die Fischerei (דּוּגָה) Luc. 5, 1. f. Es gab auch schon frühzeitig Fischerzünfte oder Gesellschaften, welche zum Fange grösserer Wasserthiere zusammentraten. Sie hiessen חַבָּרִים: Genossen d. h. Zunft Ijj. 40, 30. Diese Sitte (vgl. Luc. a. a. O.) hat sich noch bis heute erhalten. Noch Rüppell [1]) fand solche Fischergesellschaften. Werkzeuge waren Netze Ez. 32, 3.: רֶשֶׁת, חֵרֶם, מִכְמֶרֶת, ferner Angelhaken: שֻׂכּוֹת (Stacheln) Ijj. 40, 31., חַח = חַכָּה oder חוֹחַ gr. ἄγκος, ὄγκος, lat. uncus. Man zog solchen Haken gefangenen Fischen durch die Nase und liess sie wieder in's Wasser Ijj. 40, 26. אַגְמוֹן Ijj. 40, 21. eigtl. Binse, ist wohl ein aus Binsen geflochtener Strick,

1) Reise in Abyssinien I. 254 f.

den man den gefangenen Fischen in die Nase legte. Vgl. auch סִיר, צִנָּה. Die Fischerharpune für grosse Thiere ist צִלְצַל דָּגִים Ijj. 40, 31. Wenn es Ex. 15, 5. heisst: „wie ein Stein" und v. 10: „wie ein Blei" sanken die Aegypter in's Meer, um ihren plötzlichen und gänzlichen Untergang auszudrücken, so ist אֶבֶן nach Zekh. 5, 8. s. v. a. עֹפֶרֶת und man hat darunter das Blei an der Angelschnur zu verstehen. Man vgl. Hom. Il. 24, 80., wo es heisst: Iris, um eine Botschaft an die Meeresgöttin Thetis auszurichten, sei in's Meer gesprungen (ἐς βυσσὸν ganz wie במצולה)

μολυβδαίνῃ ἰκέλη
ἥτε κατ' ἀγραύλοιο βοὸς κέρας ἐμβεβαυῖα,
ἔρχεται ὠμηστῇσιν ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα.

Diess Werkzeug zum Fischfange wickelte sich also an einem Kuhhorne (κατὰ βοὸς κέρας) ab, und scheint an einer Schnur befestigt gewesen zu sein, vielleicht um einen Köder oder eine Angel schnell in die Tiefe zu ziehen. An Aehnliches ist Ex. a. a. O. zu denken. Das v. 10. vorkommende Verbum צָלְלוּ, von צָלַל klingen, bedeutet schallnachahmend ein Untersinken mit Geräusch, man vgl. das schon genannte: צלצל דגים. Auch Homer sagt v. 79. von dem Sprunge der Iris malerisch: ἐπεστονάχησε δὲ λίμνη. Die Angelschnur heisst חֶבֶל Ijj. 40, 25. — Dem Krokodill in Aegypten wurde ein Haken oder Ring in die Nase gelegt und daran Taue befestigt. Herod. II. 70. Ezech. 29, 4. und die Ausl. zu Ijj. 40, 20.

III. Die Bewohner des Landes vor Einwanderung der Hebräer.

Aus der natürlichen Beschaffenheit des Landes schon erklärt es sich, wie dort zu allen Zeiten eine so grosse Masse strenggesonderter Völker auf kleinem Raum zusammenleben konnte, ohne ihre Eigenthümlichkeit einzubüssen. Der schmale Küstenstrich ist zwar von Joppe bis Gazza völlig eben, aber bald trennt vom nördlichen Küstenstrich den südlichen der Karmel, von welchem die Ebene Saron bis nach Joppe, zwischen Tiberias und Thabor, ausläuft. So waren Phönizier und Philister, obwohl gleichem Gewerbe, dem Handel, der Schiffahrt und dem Fischfange (Neh. 13, 16.) nachgehend, dennoch von einander getrennt und konnten ungestört ihrem Geschäfte leben. So waren auch die Bewohner der Gebirge und Hochebenen von der Küste geschieden und nur die nördlichsten Stämme der Israeliten lebten später mehr mit ihr in Verkehr. Waren die Bewohner der Küste auch nicht ganz ohne Viehzucht, denn auch auf dem blumenreichen und fruchtbaren Saron weiden Rinder (1 Chr. 17, 29. vgl. Hohel. 2, 16.), so waren sie doch hauptsächlich auf das Meer angewiesen, dagegen die Bewohner der Höhen und Hochebenen auf Ackerbau und Viehzucht, im Norden und Süden des Landes. Diese Unterschiede wurden durch die Gegensätze der klimatischen Verhältnisse nach den verschiedenen Gegenden begünstigt. Die verschiedensten Völkermassen sahen sich aber frühzeitig schon in Palästina durch be-

sondere Verhältnisse zusammengeführt. Die palästinensische Küste, früh schon im Besitz des Welthandels, durch welchen es Europa mit Asien verband, versammelte eine grosse Menschenmenge auf kleinem Raume, wie namentlich auch die späteren Schilderungen Jes. 23. und Ez. 27. es bezeugen, und pflegte den Verkehr durch ihre Colonieen, welche in früher Zeit nach den westlichen Küsten des Mittelmeeres überwanderten. Die Lage des Landes bewirkte ferner, dass fast alle Völkerwanderungen Vorderasien's auch Palästina mit betrafen. Die Völker Nordasiens, wenn sie, von dem Gebiete des Euphrath und Tigris angelockt, dasselbe erobert hatten, rückten, durch die reichen Handelstädte an den Küsten des Mittelmeeres und durch Aegypten angezogen weiter, benutzten die seit ältester Zeit betretene, grosse Karawanenstrasse bis Dammasq und fielen von hier aus in Palästina ein. So geschah es in frühester Zeit schon von den Aelamitern (Gen. 14.), später nach einander von den Assyrern, Skythen, Chaldäern und Persern; nur Alexander's Heer drang zum Theil von Nordosten vor, ein anderer Schwarm gradezu von Norden her. So sehen wir denn nun Kenáan und die angrenzenden ostjordanischen Länder vor allen uns bekannten Einwanderungen I. von Urstämmen hewohnt, welche die Schrift selbst, 1 Chr. 7, 21.; נולדים בארץ „Eingeborene im Lande“ nennt, in einer Stelle, wo sie (vgl. 8, 13. und Jos. 11, 22.) im engeren Sinne die ʿAnaqiter darunter versteht.

1) Die Rephaiten. Der allgemeinste Name für jene Urstämme, welche die Sage als baumstarke Riesen, נְפִילִים [1]) bezeichnet (Num. 13, 33. vgl. Gen. 6, 4. Am. 2, 9. Dt. 3, 11.) ist רְפָעִים, von רפע, arab. hoch, hoch gewachsen sein (Grundstamm רב, רבה), auch יְלִידֵי רָפָה oder רפא Dt. 2, 11. 20. Gen. 15, 20. Auch 2 Sam. 21, 16.

1) Ueber נְפִילִים s. Tuch zur Gen. S. 151. Meier z. Joel S. 138.

ist הָרָפָה mit dem Art. mehr nomen appellat. als propr. und יְלִידֵי הָרָפָה Abkömmlinge des **Riesen** 1 Sam. a. a. O. und v. 18. werden von einem Stammvater abgeleitet, der vorzugsweise der **Riese** heisst. Daselbst v. 23. ist zu übersetzen: diese vier gebar man dem **Raphah**, und Raphah wird nur scheinbar zum Zeitgenossen David's gemacht, so dass schwerlich etwas am Texte zu ändern ist. Irrig ist die Behauptung, dass יָלִיד für בֵּן nur von einem Riesensprössling (wie Num. 13, 22. 28. 33. Jos. 15, 14.) vorkomme; man denke nur an יְלִידֵי בַיִת. Sie wohnten ursprünglich im ostjordanischen Lande in der Jordanniederung und in Palästina selbst und waren nach ihrer verschiedenen Lage auch verschieden benannt. Schon zu Mose's und Josua's Zeit finden wir neben den Eroberern nur noch Reste dieser wahrscheinlich semitischen[1]) Völker im Ostjordanlande und im südlichen Palästina; aus dem Norden waren sie von den eindringenden Kenáanitern längst völlig vertrieben. Auch das südliche Palästina mussten sie später meiden, so weit es Josua und Kaleb eroberten, und so blieben sie auf den schmalen Küstenstrich eingeschränkt; doch auch hier mussten sie sich vor den Philistern zurückziehn, die von Westen (also zu Schiffe) her einwandernd, die Städte in Besitz nahmen, während ein Theil der Rephaiten, die ʿAvvim, noch Wohnsitze unter ihnen behielt. Zu David's Zeit werden noch einzelne, von ihnen als die letzten Rephâim genannt, 2 Sam. 21, 16. 18, 22. 1 Chr. 20, 4—8., wo immer noch von ihrer riesigen Gestalt die Rede ist. Von den verschiedenen Stämmen der Rephâim unterscheidet man:

a) **Rephâim** im engeren Sinne. Sie wohnten in Aschteroth-Qarnáim in Edreï Dt. 1, 4., vom Jordan östlich (Dt. 3, 13.), wo Kedorlaʿomer sie bekriegte Gen. c. 14. Zu Mose's und Josua's Zeit herrschten sie über den Chermon, d. i. den südlichen Antilibanon hinaus.

1) Ewald Geschichte des Volkes Israel. I. 277 f.

Ihr Riesenkönig zu Basan war ʿOg [1]) genannt, zu dessen Zeit aber nur noch ein Rest der Repháim übrig war. Dt. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12. Sein Bette (עֶרֶשׂ), nach Dt. 3, 11. von Eisen, soll neun Ellen [2]) lang und vier Ellen breit gewesen sein, und man hat dabei gewiss an ein Todtenbett, einen Sarkophag zu denken, wie noch neuere Reisende (Seetzen) dergleichen Sarkophage von Basalt in jenen Gegenden vorfanden. Basalt, von welchem Plinius (h. n. 36, 7.) sagt: ferrei coloris atque duritie inde et nomen ei dedit, wird Deut. a. a. O. vielleicht Eisen genannt. Zu vergleichen ist aber, was Herodot (1, 67. 68.) von dem sieben Ellen langen Grabe des Orestes zu Tegea in der Ebene Arkadia's erzählt. Obwohl ein Rephaite, heisst ʿOg dennoch ein König der Emoriter Dt. 3, 8. 4, 47. 31, 4., weil er sich die Emoriter, die schon vor Moses auch östlich vom Jordan vorgedrungen waren und die Repháim verdrängt hatten, unterwarf. ʿOg verlor seine 60 festen Städte an die Israeliten Dt. 3, 4. 5. Num. 21, 33 f. Gewöhnlich nimmt man an, dass diese Repháim im engeren Sinne des Wortes auch westlich vom Jordan sich ausgebreitet und dem Thal oder der Ebene Repháim (Jes. 17, 5.), unfern [3]) Jerusalem, den Namen gegeben hätten.

b) Weiter südlich, an der Jordanniederung wohnten die Zamzummim, d. h. wahrscheinlich die Argessinnenden [4]), welche Deut. 2, 19 f. zu den Re-

1) עוֹג s. v. a. עֹנֶג, עֲנָק Langhals (vgl. אוֹת aus אֹנֶת, בַּיִת aus בַּנְתְּ u. a.

2) אַמָּה, ein aegyptisches Wort, beträgt 6 Handbreiten oder anderthalb Fuss Rheinisch, 24 Fingerbreiten.

3) Nach Joseph. Arch. 7, 4, 1. lag ʿEmeq Repháim nahe bei Jerusalem und zog sich nach Bätlechem hin, also südwestlich von Jerusalem; dort weist es auch Robinson Pal. I. S. 563. nach. Nach Thenius zu 2 Sam. 5, 18. 23, 16. lag es aber nordwestlich von Jerusalem, von Nordwesten nach Südosten sich erstreckend.

4) Hupfeld in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III. 3. S. 399.

phåim gerechnet werden, und zugleich erhellt aus dieser Stelle, dass sie schon vor Moses den ʿAmmonitern weichen mussten. Sie wohnten nach Gen. 14, 5. in הָם [1]) und es sind nach dieser Stelle, vgl. mit Dt. a. a. O., auch die זוּזִים d. h. die langen Menschen mit den זַמְזֻמִּים für eins zu achten [2]). Noch weiter südlich, gleichfalls in der Jordanniederung, wohnten.

c) die אֵימִים die Schrecken, d. h. die schrecklichen, Dt. 2, 10. 11., im nachmaligen Gebiete Moab's. Vgl. Gen. 14, 5. Die Lesart הָאֵמִים Gen. 36, 24. bei'm Samarit. statt הַיֵּמִם Gen. 36, 24 ist zwar nicht unpassend zu מָצָא, denn vgl. 1 Chr. 4, 41.: („und die Meoniten, welche daselbst gefunden wurden") aber nur aus jener Notiz, wie sie der Text giebt, wird der Beiname ʿAnahs: Beeri erklärt, wie sich in der Vorgeschichte Israel's herausstellen wird.

d) Die יְלִדֵי עֲנָק oder עֲנָקִים (Jer. 49, 14.) bewohnten den Süden Palästina's, aber auch das nördlich gelegene Gebirge Israel Num. 13, 22. Dt. 2, 10. Jos. 11, 21. 17, 15. Die Kundschafter trafen sie zu Mose's Zeit noch an, Num. a. a. O., und besiegten drei derselben, den Achiman, Schéschai und Thalmai, vgl. Jos. 15, 14. Richt. 1, 10. Die drei ʿAnaqssöhne an letzterer Stelle sind aber nicht zu den zu Chebron wohnenden Kenáaniten zu rechnen, vergleiche v. 20., sondern vielmehr zu den ʿAnaqiten, die zu Chebron wohnten. Num. a. a. O. Jos. 11, 21. Neben den ʿAnaqiten wohnten aber auch schon kenáanitische Völkerschaften, die Chittiten, Jebusiten und Emoriten. Unter ihrem Rie-

1) הָם ist ungewiss, aber schwerlich wegen Dt. 2, 20. s. v. a. עַמּוֹן, wie Ewald a. a. O. S. 276. will. Ihr Gebiet wird hier ebensowenig nach einem Volke benannt, das sie später daraus vertrieb, als das „Gefilde Amaleqs" v. 7. von später erst eindringenden Amaleqitern den Namen hat.

2) Tuch zur Gen. S. 311. E. Bertheau: zur Geschichte der Israeliten S. 143. Ueber Zamzummim s. noch zu ʿAnaqim.

senkönige Arba' (Jos. 14, 15.) erscheinen sie Deut. 9, 2. als die gefährlichsten Feinde Israel's. Grösstentheils wurden sie unter Josua ausgerottet (Jos. 11, 21.) und es blieben keine Anaqiten übrig, ausser in den Städten Gat, Gazza und Aschdod (v. 22), doch wurden auch sie wohl frühzeitig in der nachmosaischen Zeit von Benjaminiten (Judäern) vertrieben, 1 Chr. 8, 13. vgl. 7, 21 f. worüber in der Geschichte Israel's das Nähere gesagt werden soll. Die Bedeutung des Namens עֲנָקִים scheint zu sein: Leute mit langgestrecktem Halse, da fast alle diese Namen auf die furchtbare Gestalt jener Riesen hindeuten. Vgl. S. 181. Anmerk. 1. Die LXX. erklären Jer. 47, 5. (vgl. aber Ez. 25, 16.) und 49, 4., als wäre ענקים = עֲמָקִים = עִמְקֵי־שָׂפָה Jes. 33, 19., d. h. Leute, die eine unverständliche Sprache reden, wie bei den Israeliten alle Nichtisraeliten genannt werden. Nach letzterer Stelle würden sich dann auch noch unter den 'Ammonitern jene 'Anaqim erhalten haben und diese wären gleich Zamzummim, da diese von den 'Ammonitern unterjocht wurden. Dt. 2, 20, 21.

e) Die עַוִּים „Bewohner der Niederung" gleichfalls im südlichen Palästina, wohnten in Nomadendörfern (בחצרות) bis Gazza und wurden vertilgt von den Kaphthorim d. h. Philistern Deut. 2, 23.; aber in Resten erhielten sie sich unter diesen und werden daher Jos. 13, 2. neben ihnen genannt. Wahrscheinlich hängt der Name der Stadt 'Avvim im St. Benjámin Jos. 18, 23. mit dem Volksnamen zusammen. Ihre Heimath heisst עִוָּה die Niederung, Jes. 37, 13. 2 Kön. 17, 31., wovon sich das Adj. עַוָּה gebildet hat.

Zu den alten Ureinwohnern Palästina's müssen wir

2) auch die unzüchtigen Leute von Sodom, Gomorrha, Adama und Zebojim (Gen. c. 14. 18. 19.) rechnen. Bis zu ihren Gen. 10, 19. genannten Städten hatten sich die Kenáaniten, welche nicht zu ihnen gehörten, ausgebreitet.

3) Auch die Choriten (חֹרִי Höhlenbewohner), „wohnend in Erd- und Felsenlöchern" Ijj. 20, 6. erscheinen neben jenen Riesenvölkern (Gen. 14, 6. vgl. Dt. 2, 22.) als Ureinwohner schon zur Zeit Abraham's. Zwar wurden sie Dt. 2, 12. auf Eine Linie mit den Kenáanitern gestellt, aber nur in Beziehung auf die Besitznahme des Landes durch ein anderes. Sie wohnten auf dem Waldgebirge Seïr „bis zur Terebinthe Pharran's oberhalb der Wüste", also im Norden der Wüste, östlich vom todten Meere Gen. 14, 6. Das Gebirge ist reich an Höhlen [1]), welche von ältester Zeit an zu Wohnungen und Schlupfwinkeln benutzt wurden und daher stammt eben der Name dieses Urvolkes. Sie wurden zwar frühzeitig von den Edomitern vertrieben (Deut. 3, 12. 22.) und schon Num. 20, 14. vgl. 21, 4. wohnen Edomiter in ihrem Lande, aber die Sage (Gen. 36, 20—30. vgl. 1 Chr. 1, 38 ff.) hat noch die Namen von sieben choritischen Häuptlingen erhalten und wahrscheinlich lebten noch zur Zeit des Verfassers des Buches Ijjob, also zu Anfang des siebenten Jahrhunderts, Ueberreste derselben, welche in die Gebirge und Waldungen versprengt und wie ein zigeunerartiges, verachtetes Gesindel gehalten waren. Vgl. Ijj. 24, 5. 8. 30, 1. [2])

Alle jene uralten semitischen Völker, über deren Abstammung die Völkertafel Gen. 10. nichts zu melden weiss, waren schon im Lande, da kamen

II. andere Volksstämme der Semiten, bei den Griechen genannt Phöniken, nach der Beschaffenheit des Landstrichs, den sie in Besitz nahmen, Kenáaniten bei

1) Joseph. de b. Jud. 4, 9. 4. Hieronymus sagt von dem Gebiete der Choriter, welches später die Edomiter bewohnten, zu Obadj. v. 5.: omnis australis regio Idumaeorum — in specubus habitatiunculas habet.

2) S. Ewald zu den aa. OO. und Hirzel zum Ijj. S. 176. Stickel ebd. S. 272. Bertheau zur Gesch. S. 149. Anm. Ewald Geschichte I. 273 f.

den Hebräern [1]), nach Herod. 1, 1. 7, 89. vom erythräischen oder rothen, d. i., nach Herod. 2, 11. selbst, genauer vom persischen und arabischen Meere her [2]). Nach Justin 18, 2. liessen sich die Phönizier, als sie ihr Vaterland verlassen hatten, zuerst am assyrischen (d. i. syrischen) See nieder, wobei man an das Meer von Tiberias zu denken hat, da das todte Meer davon unterschieden ist 36, 3. Die Völkertafel Gen. 10, 6. bestätigt diese Abkunft der Kenáaniten. Dort wird Kenáan desshalb ein Sohn Cham's genannt (obwohl Semite der Sprache nach Gen. 19, 18.), weil das Volk ursprünglich dem heissen Erdgürtel angehörte und am persischen Meerbusen wohnte. Durch Seefahrten in den indischen Meeren geübt, mussten sie bald die grosse Bedeutung der Küste Kenáan's für weiteren Verkehr erkennen und begründeten hier eine Niederlassung, die durch Handel mit den Gegenden, von welchen aus sie eingewandert waren, in Verbindung blieb. Schon zu Mose's Zeit wohnten sie in festen Städten, Num. 13, 28 f., pflegten Weinbau v. 23. u. s. f. und wurden aus Kaufleuten ein Volk, das die Umgebung ihrer Städte eroberte. Die Kenáaniter am Meere und in der Jordanniederung, oder „der Kenáanite", הַכְּנַעֲנִי Gen. 15, 21. Num 13, 20. Jos. 11, 13., auch: „der Kenáanite, der da wohnet in der Ebene" Dt. 11, 30., sind den kenáanitischen Höhenbewohnern, den Emoritern entgegengesetzt, wie auch Jes. 17, 9., um die Thäler und Höhen Kenáans zu bezeichnen, Busch (Dickicht) und Gipfel (הֹרֶשׁ וְאָמִיר) genannt werden. Die Völker Kenáans erhielten, sobald sie das Niederland verliessen, andere Namen von ihren neuen Wohnungen, wurden doch aber noch mit dem gemeinschaftlichen Namen der Kenáaniten benannt Dt. 11, 30. Jos. 16, 10. 1 Kön.

1) Doch blieb der Name Kenáan f. Phönizien den Griechen nicht unbekannt. S. über *Χνᾶ*: Buttmann's Mythologus I. 233.

2) Vgl. Bertheau a. a. O. S. 163 f.

9, 16. (wo Bewohner des Gebirges Kenáaniten heissen), weil ihre Hauptsitze und Ausgangspunkte im phönizischen Niederlande waren. Doch steht auch schon Am. 2, 10. „Land der Emoriter“ für ganz Kenáan.

1) Kenáaniten. Hart an der Küste des mittelländischen Meeres treffen wir die Kenáaniten zuerst in der Hafenstadt Ssidon an. Wenn sich auch nicht mehr nachweisen lässt, in welcher Zeit vor Ankunft der Hebräer diess geschehen sei, so lässt sich doch aus der genealogischen Tafel Gen. 10, 15—19. noch deutlich erkennen, wie sich das Volk allmälig ausgebreitet hat. Von Ssidon, als dem Erstgeborenen Kenáans, verbreiteten sich die Geschlechter des Chet, des Jebus, des Emori, des Girgaschi und des Chivvi nach Süden hin über das Land, dessen Grenze Ssidon im Norden, die Linie von Gaza über Gerar, und zwar nach Gen. 10, 19., bis zur Südspitze des todten Meeres (über Selaʿ oder Petra hinaus nach Richt. 1, 36.) sind. Andere Geschlechter: die des Arvadi, ʿArqi, Chammati, Sini und Ssemari blieben zuförderst noch in diesem Gebiete und breiteten sich erst später ausserhalb der angegebenen Grenze nach dem Norden und Nordosten (1 Chr. 4, 40. Jos. 13, 4.), auch nach Süden aus. Sowohl die kenáanitischen Völkerschaften des Nordens (Richt. 18, 7.) als des Südens (1 Chr. 4, 40.) wurden als stille und ruhige Einwohner des Landes geschildert. Das Einzelne, ohne dass wir der Geschichte Israels, in welcher diese Völkerschaften vielfach auftreten, vorgreifen wollen, ist folgendes:

Die צִידֹנִים (Fischer), ein Name der im weitern Sinne auch die Tyrier umfasst [1]), breiteten sich in dem später befestigten (Jes. 23, 12.) Ssidon und dem benachbarten Küstenlande, wo sie Tyrus gründeten, aus. Durch eine Handelsflotte am Mittelmeer (Gen. 49, 13.) unterhielten sie lebhaften Verkehr und lebten friedlich, blos

1) Hitzig Begriff der Kritik S. 35.

dem Handel obliegend, Richt. 18, 7. Obwohl einige Zeit den Tyriern botmässig, hatte Ssidon später doch ihr Joch abgeschüttelt [1]) und stand zur Zeit Nebukadnezar's unter einem eigenen Könige Jer. 27, 3., wie Tyrus und Aradus (Herod. 7, 98.), und so sind also unter den מלכי צידון und מ' צור Jer. 25, 22. die Könige der Hauptstädte und der von ihnen abhängigen *πολλαὶ ἄλλαι πόλεις* Jos. a. a. O. zu verstehen. Gegen Ssidon ward zur Zeit des Schalmanassar geweissagt Jes. c. 23. und unter Nebukadnezar: Jer. 25, 22. 27, 3. Ez. 28, 20—21. Dass es unter Nebukadnezar zerstört worden, ist nicht berichtet; Berosus [2]) sagt nur: Nebukadnezar habe Phönizien, auch Ssidon unterjocht und das scheint nach Ez. 32, 30, schon im J. der Zerstörung Jerusalems geschehen zu sein. Als Darius Ochus Ssidon belagerte, zündeten ihre Einwohner, 40,000 an der Zahl, nachdem sie durch Abgeordnete vergebens um Gnade gefleht hatten, die Stadt an und verbrannten sammt Weibern und Kindern in ihren Flammen.

Die berühmteste Pflanzstadt [3]) von Ssidon war Tyrus, צֹר, eine Meeresstadt בְּתוֹךְ הַיָּם oder בְּלֵב הַיָּם Ez.

1) Jos. Arch. 9, 4. 2.

2) Berosus bei Jos. c. Apion. I, 19.

3) Von der berühmten Pflanzstadt der Phönicier Tarlessus in Spanien (schon Jes. 2, 16. 23, 1. Ps. 48, 8. 72, 10. erwähnt) wird im Verlaufe der Geschichte Salomo's die Rede sein müssen. צָרְפַת Obadj. 20. ist, schon nach dem Chald., Sarepta zwischen Tyrus und Ssidon. Das ebenda genannte סְפָרַד ist wahrscheinlich ein westlich oder nordwestlich gelegenes Land, mit welchem die Kenaaniten in Handelsverbindungen standen. Der Handel der Phönicier ging nämlich vorzüglich nach Westen und Nordwesten. Der Chald. und Syr. nahmen ספרד für Spanien, doch lässt sich dann schwer sagen, woher der Name rühre; Hieronymus, nach Angabe seines jüdischen Lehrers, dachte an Bosporus, dagegen aber spricht, dass das בְּ in בספרד bei Obadj. Praeposition ist, während *B* in *Βόσπορος* ein Bestandtheil des Namens zu sein scheint. Der Name Saparad, findet sich aber noch auf einer Keilinschrift bei

26, 5. 6. 27, 4. 25—27. 32. 28, 4. 8., „an des Meeres Eingängen" Ez. 27, 3. Tyrus stand unter eignen Königen, Jer. 25, 22. 27, 3. Ez. 28, 12., herrschte über das Festland der Umgegend, Ez. 26, 6. 8., und gebot den anderen phönizischen Städten 27, 8., auf seine Festigkeit und Klugheit seiner Bewohner vertrauend c. 28, 1—5. Tyrus war der Völkermarkt, Ez. c. 27., und Weisheit wird ihm wegen seiner Geschicklichkeit und Betriebsamkeit im Handel beigelegt Ez. 27, 8. 28, 17., wie auch die phönizische Stadt Gebal (גְּבַל) d. i. Byblus, zu Ezechiel's Zeit (27, 9.) wegen ihrer Weisheit berühmt war (Vgl. Philo Byblius und Sanchuniathon). In Tyrus war ein Tempel des Herkules („die prächtigen Säulen") Ez. 26, 11. Er stand noch zu Alexanders Zeit, denn als dieser dem tyrischen Schutzgotte, von welchem er abzustammen glaubte, zu opfern wünschte, da antworteten ihm die tyrischen Gefangenen: sein Tempel stehe, wo das alte Tyrus liege. Curt. IV, 2. Nach der Gegenwehr, welche Tyrus dem Schalmanassar geleistet (Jes. 23. vgl. v. 13.) scheint die Stadt, damals unter dem Könige Eluläus stehend, noch an Glanz zugenommen zu haben, wie aus Ez. 27. geschlossen werden muss. Schalmanassar versuchte auch nicht einmal eine ernstliche Belagerung der Stadt und musste nach Menander [1]) unverrichteter Sache abziehen. Später führte Chophra (bis 510 auf dem Throne), Aegyptens Pharao, Krieg mit Phönizien. Her. 2, 161; er hat die Tyrier wohl vor der Belagerung durch Nebukadnezar oder gegen das Ende seiner Regierungszeit angegriffen. Tyrus' Hülfsvölker gegen Nebukadnezar waren die Perser, Lydier und Libyer. Ez. 27, 10. Nebukadnezar aber belagerte Tyrus von seinem 22sten Regierungsjahre an

Niebuhr Reiseb. II. tab. XXXI. J. Z. 12.), wo westlich oder nordwestlich gelegene Länder ihrer Lage nach zusammengestellt sind. Vgl. Hitzig und Caspari zu Obadj. a. a. O.

1) Menander bei Jos. Arch. 9, 14, 2.

(von 585—572). Ez. 29, 17. 18. Menand. bei Jos. c. Ap. 1, 21. Die Stadt scheint zwar eine Weile von der chaldäischen Herrschaft abhängig gewesen zu sein, da sie sich kurz vor Beginn der persischen Dynastie zwei Könige aus Babylon holte (Jos. a. a. O.), allein war ihre Kraft auch eine Zeitlang gelähmt, so hob sie sich doch bald wieder. Wie zu Salomo's Zeit halfen die Ssidonier und Tyrier auch den zurückkehrenden Israeliten bei'm Tempelbau Esr. 3, 7., und den persischen Königen stellten sie Flotten. Endlich da Tyrus nicht offen von den Persern abfallen wollte, eroberte Alexander d. Gr. die Stadt nach fünfmonatlicher Belagerung. Noch in der Makkabäerzeit (Ps. 83, 8. vgl. 1 Makk. 5, 15.) traten die Tyrier feindselig gegen die Juden auf. Ps. 87, 4. Von Tyrus Pflanzstädten war für das A. T. die vornehmste: Tharschisch (Tartessus), im Nordwesten Ez. 27, 12., in welcher Stelle sie als der berühmteste Marktplatz der Tyrier genannt wird. Wir kommen in Salomo's Geschichte auf sie zurück.

Eine andere Pflanzstadt Ssidon's war Laisch, לַיִשׁ Richt. 18, 7. (= לֶשֶׁם Jos. 19, 47.), doch lag sie sehr entfernt und konnte bei Gefahr nicht leicht auf Hülfe vom Mutterstaate rechnen. Richt. 18, 7. 28. Die Daniten bemächtigten sich später der Stadt Richt. 18, 11 f. und nannten sie Dan v. 29. Jos. a. a. O. Gen. 14, 14. und Deut. 34, 1. wird die Stadt schon proleptisch Dan genannt [1]).

1) Von einem doppelten Dan kann allen Spuren nach nicht die Rede sein. S. auch Gesenius zu Burckhardt's Reise I. S. 494. Es beruft sich zwar Hengstenberg Auth. II. 194. auf 2 Sam. 24, 6. und findet dort ein Dan Jaan, welches im Pentateuch gemeint sei. Allein es ist ohne Zweifel zu lesen: דָּנָה יַעַר „nach Dan in den Wald." יַעַר aber ist ein Nom. pr. und eine bestimmte Waldgegeud in Dan, wie in Ephráim 18, 6. 17. vgl. Jos. 17, 22 ff. Diese schon von Gesenius (nach Vulg.: in Dan silvestria) ermittelte Lesart scheint durch die hier gegebene Begründung den

Zu diesen Kenáaniten gehörten ferner noch folgende Städtebewohner, die von Ssidon und Tyrus ausgingen:

a) הָעַרְקִי Gen. 10, 17. zu *Ἄρκη* am Fusse des Libanon. Dort ward Alexander Severus Christ, daher Arcae Caesaris. Noch in der Zeit der Kreuzzüge erscheint die Stadt und auch heutzutage tragen die Ruinen den Namen Arke.

b) הַסִּינִי Gen. 10, 17., zu *Σίννα* am Libanon, wie Strabo (16, 2.) die Bergfeste nennt.

c) הָאַרְוָדִי Gen. 10, 18. (Jos. Arch. 1, 6, 2.: *Ἀρουδαῖος*), Bewohner der Inselstadt אַרְוַד Ez. 27, 8. 11. d. i. *Ἄραδος* an der Nordspitze in Syrien, noch nördlich von Tripolis. Ein späterer Ueberarbeiter verwechselte sie Jer. 49, 23. mit der syrischen Stadt אַרְפַּד. S. Hitzig zu d. St. Die Einwohner der Insel sind bei LXX *Ἀράδιοι* genannt. Sie waren nach Ez. a. a. O. Schiffer und Krieger im Dienste von Tyrus. Herod. 7, 98. nennt einen König von Aradus. (Am Lande gegenüber Antaradus.)

d) הַצְּמָרִי zu Simyra, südlich von Aradus, nahe dem Libanon und Eleutherusflusse. Heutzutage Sumrah.

e) הַחֲמָתִי zu חֲמָת (d. h. Festung),[1]) vgl. Jes. 10, 9., östlich vom Libanon am Flusse Orontes und wohl zu unterscheiden von einer gleichnamigen israelitischen Stadt in Ephráim. Das Land oder Gebiet (Jer. 39, 5.) Chamath grenzte an Dammasq. Zekh. 9, 2. Ez. 47, 16. Der König von Chamath unterwarf sich dem David freiwillig 2 Sam. 8, 9—11. Bald darauf scheint aber Chamath in die Hand Aram Zoba's gekommen zu sein, wie bei den Aramäern erhellen wird. Es hiess dann חמת צובה

Vorzug vor der von Thenius vorgeschlagenen (יַעַר als Schreibfehler aus לַיִשׁ entstanden) zu verdienen; auch wäre bei jener Lesart geschrieben: דנה היא ליש vgl. z. B. Gen. 23, 2.

1) Nach Hitzig kl. Proph. S. 54. ist Chamath Rabbah Am. 6, 2: Ecbatana.

und Salomo unternahm gegen dieses Gebiet einen Kriegszug 2 Chr. 8, 3. Auch Jer. 49, 23. ist Chamath noch im Besitz der damascenischen Syrer. Unter der griechischen Herrschaft hiess die Stadt Ἐπιφανία, von Antiochus Epiphanes der sie umbaute; doch erhielt sie später wieder ihren Namen Ἄμαθη nach Jos. Arch. 1, 6, 2. Die Gegend von Chamath scheint 1 Macc. 12, 25. Amathitis genannt zu werden. Die Reiche am Orontes nennt Ez. 32, 20. aber צָפוֹן und sie werden noch heutzutage von den Arabern Nord genannt. Nach Ezechiel a. a. O. wurden sie von Nebukadnezar (i. J. 588.) besiegt.

2) 'Emoriter oder Höhenbewohner (vgl. אָמִיר Wipfel, Gipfel) sind im weitern Sinne alle auf dem Gebirge wohnenden Kenáaniter Gen. 15, 16. Jos. 24, 18. Richt. 6, 10. u. ö. Zu ihnen gehören:

a) Das Geschlecht des Chet (חֵת). Es wohnte auf dem nachmaligen Gebirge Juda und Ephráim bis Chebron Gen. 23, 7. Num. 13, 29. mit Jebusitern und den eigentlichen Emoritern zusammen. In Chebrons Nähe kaufte Abraham ein Stück Feld von einem Chittiter Gen. 23, 7. 17. 20. Im Buch Josua 1, 4., wo Chittiter für Kenáaniter überhaupt stehn, werden sie besonders hervorgehoben und Land, wie Einwohner, finden wir oft erwähnt. Richt. 1, 26. 2 Sam. 11, 3. 6. 23, 39. David hatte den Chittiter Urias (2 Sam. 11, 3. 23, 39.) zum Feldherrn und ihn wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt in Chebron angeworben. Nachdem Salomo sie zinspflichtig gemacht hatte (1. Kön. 9, 20. 51.), werden sie neben den Syrern genannt 2 Kön. 10, 19. 2 Sam. 7, 6., hatten sich also wahrscheinlich in nördliche syrische Gegenden zurückgezogen. Schwierig erscheint die Auslegung des Namens חֵת. Dass חִתִּים Erweichung aus כִּתִּים sei [1]), ist undenkbar, da die Kenáaniten ja nicht, gleich den Philistern von Westen eingewandert sind.

1) Fürst in Buxt. Conc. fol. 1299.

Anderweitig[1]) möchte man das Wort von خطّ zeichnen, schreiben ableiten, oder es durch „Thalbewohner“ deuten[2]), wogegen die angegebene Oertlichkeit spricht. Am wahrscheinlichsten ist, dass es Schrekken bedeute. Man vgl. Emim.

b) Die Jebusiten (יְבוּס nicht: „der Zertretene“, sondern: „Zertreter“, vom impf. יָבוּס vom St. בּוּס) Num 13, 19 f. Jos. 11, 3., wohnten mit andern kenáanitischen Völkern zusammen auf dem Gebirge Juda und Ephráim, am Orte Jerusalems, welches bei den Kenáaniten Jebus hiess. Jos. 15, 8. 63. 18, 28. Richt. 19, 11. 2 Sam. 5, 6—8. Nachdem der Stamm Juda die Stadt erobert hatte (Richt. 18, vgl. v. 2.), scheinen die Jebusiten sich wieder in ihren Besitz gesetzt zu haben; die Benjaminiten vertrieben sie nicht. Richt. 1, 1. Auch erhielten sich die Jebusiten als Fremdlinge noch unter der Botmässigkeit der Israeliten. 2 Sam. c. 5. 24, 18 f. vgl. Zekh. 9, 7.

c) Die Emoriter im engern Sinne, auf den Bergen welche das todte Meer im Westen begrenzen, dann also auch östlich vom Jordan, vom Chermongebirge an bis zum Arnon, der sich von Osten her in das todte Meer ergiesst; also ein weitverbreiteter Stamm Gen. 14, 7. 13. Num. 13, 30. Jos. 11, 3. Richt. 1, 35. 36. Daher wird das ganze Gebirge Juda, nach Norden zu, in seiner Verbindung mit dem Gebirge Ephráim (denn auch in Sikhem wohnten Emoriter Gen. 48, 22.): das Gebirge der Emoriter genannt. Dt. 1, 7. 19. 20. Dieser Name erinnert aber schon an die weitere Bedeutung von אֱמֹרִי. Nachdem ʿAmmoniter und Moabiter bereits das Land nördlich und südlich vom Arnon eingenommen hatten, gründeten sie dort zwei emoritische Reiche, über welche die mosaische Geschichte zu vergleichen ist. Nach

1) Hitzig Erfindung des Alphabäts S. 42.
2) Ewald Geschichte I. 281.

Am. 2, 9. sind die Emoriter zu des Propheten Zeit bereits völlig ausgerottet.

d) Die Girgaschiten (גִּרְגָּשִׁי) Dt. 7, 1., westlich vom Jordan, Jos. 24, 11. LXX und Samar. nennen sie auch Deut. 20, 17. Die LXX sprechen: *Γεργεσαῖοι*. *Γέργεσα* war nach Euseb. Onom. ein Ort auf einem Berge am galiläischen Meere.

e) Die Chivviten (חִוִּי wahrscheinlich Dörfler) im nördlichen Lande zu Sikhem Gen. 34, 2. und Gibeon; letztere ergaben sich dem Josua, Jos. 9, 7. 11, 19., und werden wegen ihres Wohnortes 2 Sam. 21, 2. zu den Emoritern im weiteren Sinne, d. h. zu den kenáanitischen Gebirgsbewohnern gerechnet. Aus 2 Sam. a. a. O. erfahren wir zugleich, dass noch zu David's Zeit ein Rest dieses Stammes im Lande war. Andere Chivviten finden wir am Fusse des Chermon (Jos. 11, 3.) und Libanon (Richt. 3, 3.). Ihre Städte scheinen nicht unbedeutend gewesen zu sein, da sie neben Ssidon und Tyrus genannt werden 2 Sam. 24, 7. Die Erwähnung der Chivviten Gen. 15, 20. 21. ist absichtslos unterblieben.

Auch im Süden des Landes müssen nach Jos. 13, 4. („gegen Süden das ganze Land der Kenáaniter") Kenáaniter gewohnt haben und für ihre Ansiedelung in Seïr spricht auch 1 Chr. 4, 41., denn die dort erwähnten Chamiten sind wohl Kenáaniter, weil sie als ruhige und stille Leute geschildert werden, wie die nördlichen Richt. 18, 7.; dass aber Seïr dort gemeint sei, geht aus der später zu besprechenden Oertlichkeit der v. 41. erwähnten Meoniter (die aber keine Kenáaniter sind vgl. S. 205.) hervor.

III. Die Pelasger Kenáan's waren die Philister. Den Namen פְּלִשְׁתִּים pflegt man gewöhnlich zu erklären durch Auswanderer, Franken (= Fremde) nach der noch im Aethiopischen erhaltenen Wurzel phalasa, und anzunehmen, dass die LXX, wenn sie häufig *Ἀλλόφυλοι* (das Land *γῆ Ἀλλοφύλων*) übersetzen (im Pentateuch und Josua behalten sie das hebräische *Φυλιστεΐμ* bei),

schon das Richtige getroffen haben. Allein alle Beachtung verdient die Ansicht [1]: *Ἀλλόφυλοι* sei nur eine fast spielende Umbiegung aus *Φυλιστείμ*, veranlasst durch die alte, auch nach dem Exil nicht absterbende Abneigung gegen das Volk. Die Philister waren Abkömmlinge der Barbaren, die vor Alters (Her. 1, 173.) Kreta inne hatten und von da aus zu verschiedenen Küsten des Festlandes übersetzten. Am. 9, 7. Diese Abkunft bestätigen die Zeugnisse der Griechen und Römer [2]. Kreta aber heisst in der Schrift: כַּפְתּוֹר Am. a. a. O. (Jer. 47, 4. ist כפתור ein Glossem [3]). Aus כֹּפֶר = *Κύπρος* bildete man für die zunächstliegende Insel den Namen כַּפְתּוֹר, wie צַנְתּוֹר aus צִנּוֹר [4]. Diese Kaphtorim vertrieben nach Deut. 2, 23. die ʿAvvim und wohnten nach jener Stelle bis Gazza also noch im südlichen Theile des Landes. Auch finden wir neben פְּלִשְׁתִּים als gleichbedeutend כְּרֵתִים genannt: 1 Sam. 30, 14., vgl. das. v. 16. Sseph. 2, 5. Ez. 25, 16., als Adj. von einem Eigennamen כְּרֵת d. i. Kreta. Sie führen als Söldner (*σωματοφύλακες* Jos. Arch. 7, 5, 4.) zu Davids Zeit den Namen: הַכְּרֵתִי 2 Sam. 8, 18. 15, 18. 20, 7. 23., wonach sich das danebenstehende הַפְּלֵתִי (aus הַפְּלִשְׁתִּים) erst abgewandelt hat. Da aber die Karier auf Kreta von den כְּרֵתִים abstammten und mit ihnen zugleich Kreta bewohnten, und die Kreter oder Kureten auch um ihres Namens willen für Karier galten (Herod. 1, 171.), so wechselt der Name כָּרִי mit כְּרֵתִי, vgl. 2 Sam. 20, 23. 1 Kön. 11, 4. 19. mit 2 Sam. 8, 18. Dass in der Zusammenstellung „Kreti und Pheleti" nun aber Kreter (Karier) und Philister zusammengenannt werden, er-

1) Ewald a. a. O. S. 292. Anm.

2) Bertheau a. a. O. S. 188 ff.

3) Movers de utriusque rec. Jeremiae indol. p. 22. Hitzig zu Jerem. S. 365.

4) Gesenius in Thesaur. u. d. V. כפתור a. E.

klärt sich vielleicht so, dass erstere zu den in Kleinasien oder auf den Inseln wohnenden Kariern, die des Kriegsdienstes wegen nach Palästina kamen, gehörten, letztere zu den in Palästina ansässigen Kariern, welche von den Israeliten Philister genannt zu werden pflegten. Nach dem Allen ist es nun wohl ein sicheres Ergebniss, dass die Kreter für keine anderen zu achten sind als die Kaphtorim selbst. Dagegen scheint freilich Gen. 10, 14. zu streiten, wo es heisst: „Missraim zeugte die Kolchier, von wo die Philister ausgegangen sind, und (zugleich) die Kaphtorim.“ Diese Stelle macht die Kolchier, nach gemeinsamer Ansicht des Alterthums [1]), zu einer ägyptischen Kolonie. Will man hier die Tradition eines Irrthums nicht beschuldigen, so könnte man sagen, dass irgend ein Zusammenhang zwischen den Aegyptern und Kolchiern, wenn auch keine Einwanderung jener in Kolchis, stattgefunden habe, und dass daher diese Ableitung gegeben sei. Wenn nun aber von diesen Kolchiern die Philister abgeleitet werden, so könnte man möglicherweise Kasluchim und Kaphtorim für zwei Stämme des Volkes halten, welches sonst Kaphtorim genannt wird. Oder man nehme an: die Worte „von wo ausgegangen sind die Philister“, seien erst später an diese Stelle gerathen und gehörten eigentlich hinter Kaphtorim, obwohl 1 Chr. 1, 12. und die ältesten Zeugen schon die heutige Wortstellung haben. Die Philister waren somit der Abkunft nach keine Kenáaniter (Num. 13, 29. Jos. 13, 3. besagen diese kenáanitische Abkunft nicht), sondern aus dem Westen eingewanderte Unbeschnittene (Richt. 14, 3. 1 Sam. 17, 6. 2 Sam. 1, 10.) Gewiss waren sie von semitischem Stamme, wie die Namen ihrer Städte, ihre Eigennamen und ihr Verkehr mit den Israeliten beweisen, doch wich ihre Sprache in Bildung und Aussprache von der hebräi-

1) Bochart Phaleg. IV. 31.

schen ab [1]). Sehr wahrscheinlich ist es, dass vor der Ausbreitung der Hellenen semitische Völker aus Asien auf den Inseln des Mittelmeeres gewohnt haben, dann aber, von den Hellenen gedrängt, auf das Festland zurückgeschoben worden sind. [2]) Auch die Philister müssen Kreta, sei es nun durch Krieg, Uebervölkerung oder sonst genöthigt, verlassen haben, doch muss dies in sehr früher Zeit, lange vor Minos (1300) geschehen sein, da sie lange vor dem Auszuge aus Aegypten (1 Kön. 6, 1.), schon zur Zeit der Patriarchen in Palästina erscheinen, sowohl nach der Grundschrift Gen. 21, 34. als beim Ergänzer c. 26. Dass sie schon in erzväterischer Zeit in Kenáan gewohnt haben, kann nicht geleugnet werden [3]). Zwar wird Abimelek, König in Gerar, in der Grundschrift Gen. c. 20. und 21. nicht ein König der Philister genannt, aber deutlich steht doch Gen. 21, 34. mit den Worten der Grundschrift: „Und Abraham hielt sich auf im Lande der Philister lange Zeit.“ Selbst zu Moses Zeit sollen nach dem Ergebniss neuerer Kritik die Philister noch nicht im Südwesten Palästina's als ein streitbares Volk gewohnt haben, trotz dem Zeugnisse des Ergänzer's (Ex. 13, 17: „Israel sei deshalb von Aegypten aus nicht den näheren Weg gegen das Land der Philister gezogen, damit es nicht die Auswanderung bereue, wenn es Krieg sähe“), und trotzdem, dass aus demselben Grunde, weshalb die Israeliten damals nicht durch das Philisterland einzogen, sie auch in Vereinigung mit den Aegyptern diess Gebiet nach der Grundschrift Gen. 50, 10. vermeiden und lieber einen weiten Umweg um's todte Meer zu machen scheinen, um jenseits des Jordan anzulangen. Wie wir aber den Ausdruck Gen. 14, 4. Zuzim in Ham nicht so ver-

1) Darauf macht aufmerksam Ewald a. a. O. S. 294 Anm.
2) Bertheau a. a. O. S. 190 f.
3) Diess thut Ewald a. a. O. S. 289 f.

stehen können, als sei unter Ham gemeint ʿAmmon, welches später (Dt. 2, 19 f.) jenes Gebiet in Besitz nahm; oder Gen. 14, 7. die Worte: „Gefilde des Amaleqiter's" so, als sei das später von den ʿAmaleqitern bewohnte Land hier bezeichnet; ebensowenig sehen wir uns in gegenwärtigem Falle zu der Annahme gedrungen, der Verf. der Grundschrift und der Ergänzer hätten die Philister Gen. und Ex. a. aa. OO. nur deshalb beispielsweise statt anderer Feinde genannt, weil zu ihrer Zeit die Philister jene Gegenden bewohnten.

In ältester Zeit wohnten die Philister unter einem Könige (Abimelek) im tiefsten Süden des Landes, in Gerar Gen. 20, 1 f. 26, 1 f., also von der Küste entfernt, fast an der östlichsten Seite der philistäischen Niederung. Aus dem Süden (Dt. 2, 23.) und Südosten (Ex. 13, 27.) drangen sie allmälig gegen Norden vor. Aber in der alten Grundschrift des Josua, welche den geographischen Theil desselben enthält, ist von den Philistern nirgends die Rede und sie kennt dieselben noch nicht im Besitz der Pentapolis; vielmehr scheint c. 15, 11. 45 f. anzudeuten, dass die nachmaligen Philisterstädte (Gat, Eqron, Aschdod, Aschqalon und Gazza) von den Israeliten den Kenáaniten entrissen und in Juda's Händen waren, was daraus zu schliessen ist, dass diese Abschnitte sonst hervorheben, wenn eine Stadt nicht bezwungen werden konnte: 15, 63. 16, 10. 17, 12. Aus jener Voraussetzung schloss der Verf. von Richt. 1, 18. auf die wirkliche Eroberung jener Städte und der Deuteronomiker, dem das jetzige Buch Josua angehört, lässt c. 13, 3. vgl. 11, 2. jene Städte bereits bei Josuas Ankunft im Besitz der Philister sein, vgl. Richt. 3, 3. Jedenfalls müssen die Israeliten sie bald erobert, die Philister sie ihnen aber abgenommen haben, wie aus 1 Sam. 7, 14. erhellt. Als dieses geschehen, bewohnten sie nun den „Landstrich am Meere" Sseph. 2, 6., „den Rand des Meeres" Ez. 25, 16., vgl. Jes. 8, 23., „die Küste", אִי, Jer. 47, 5. (wo Kaphtor, wie S. 194. bemerkt,

Glossem), die „Ebene“, עֵמֶק das. v. 7., wodurch die ganze Gegend bezeichnet wird, welche heutzutage Ebene der Philister heisst. Speciell wird ihr Land Kenáan genannt Sseph. 2, 5., wie umgekehrt ihr Gebiet פְּלֶשֶׁת später dem ganzen Lande den Namen gab.

Schon frühe war den Philistern eine gewisse Cultur eigen. Unfehlbar trieben sie Handel und scheinen deswillen aus Westen vorgedrungen zu sein, um sich an der Küste des Mittelmeers, welche in Verbindung stand mit der südasiatischen Wasserstrasse und dem asiatischen Binnenlande niederzulassen. Zeugniss für den philistäischen Handel und dessen Ausdehnung giebt nicht nur der wollüstige Aphroditen- (Astarten-) Cultus und Hierodulendienst in dem uralten Tempel der philistäischen Stadt Aschqalon und seine Verbreitung nach Paphos auf Cypern und nach Kythera auf Lakonika (Herod. 1, 105.), sondern auch die Heereseinrichtung bei den Philistern, welche Hülfsmittel erforderte, wie sie nur der Handel bieten konnte. Schon der König von Gerar (Gen. 21, 22. 26, 16.) hatte einen Feldherrn und also ein Heer zu Abraham's Zeit und die grosse Menge von Kriegswagen, welche den Israeliten, als einem in der Richterzeit seit Kurzem erst dem Ackerbau sich zuwendenden Hirtenvolk, unbekannt und gefährlich waren (Richt. 1, 16. 1 Sam. 13, 5. Jos. 11, 4. 17, 16.), zeigt zur Genüge, dass sie das Kriegshandwerk schon frühzeitig geübt hatten, wie sie denn auch schon Ex. 13, 17. als ein kriegverständiges, tapferes und furchtbares Volk erscheinen. Noch in Samuels Zeit (1 Sam. 5, 16. 17.) treffen wir sie als einen einzigen, engverbundenen Volksstamm unter fünf Bundesfürsten, סְרָנִים genannt, Richt. 16, 5. 8. 23 f. 3, 3. 1 Sam. 6, 4. 16—18. 5, 8.; das Wort סֶרֶן aber, aus dem philistäischen סֶרֶן abgekürzt, hängt zusammen mit שַׂר, womit es auch abwechselt, vgl. 1 Sam. 18, 30. 29, 2. Später aber muss es anders geworden sein. Schon seit Saul's Regierung finden wir zwar noch die Seranim 1 Sam. 20, 3., aber unter ih-

nen (als Hegemon vgl. 29, 2. 6—11.) einen König Akisch zu Gat (1 Sam. 27, 2. vgl. 1 Kön. 2, 29.), welches zu Davids Zeit die Hauptstadt war. 1 Chr. 18, 1. vgl. 2 Sam. 8, 1. Zu dieser Zeit dienten sie auch als Leibwache (כרתי ופלתי) dem israelitischen Könige und zu derselben können auch die 600 Gittiten 2 Sam. 15, 18 f. gerechnet werden. So dienten die Kreter auch schon dem Minos und lieferten ihm Mannschaft für die Schiffe (Herod. 1, 171.), leisteten auch dem Psammetich als „eherne Männer" Dienste. Herod. 2, 152 f. vgl. auch noch 5, 111. Von den einzelnen Bundesstädten der Philister war **Gat** die Heimath eines Riesenvolkes 2 Sam. 21, 22. vgl. 16 f. (Goliath, Jischi). Von David's Zeiten an bis auf Jehoasch, dem es von den Syrern abgenommen wurde 2 Kön. 12, 17., gehörte Gat zum Reiche Juda, muss aber wieder an die Philister gekommen sein (daher bei Amos 6, 2.: „Gat der Philister") denn ʿUzzia eroberte die Stadt und schleifte sie, 2 Chr. 26, 6., daher auch ʿUzzia's Zeitgenosse ʿAmos 1, 7 f. sie nicht mehr nennt und c. 6, 2. andeutet, dass sie dahin sei. Doch kam die Stadt seit Achaz wieder in philistäische Gewalt, vergl. 2 Chr. 18, 18.; daher Mikha 1, 10. zur Zeit Hisqijja's sie als philistäische Stadt voraussetzt; so noch Zekh. 9, 5. Sseph. 2, 4., doch Jerem. 25, 20. nennt sie nicht mehr. Die Schlüsselfestung **Aschdod** (*Ἄζωτος*) ward durch die Assyrer erobert (Jesaj. 20, 1 f.), dann nach zwanzigjähriger Einschliessung von Psammetich eingenommen, Herod. 2, 157., und war im Anfange des 7ten Jahrhunderts zu einem Neste herabgeschwunden. **Gazza** (עַזָּה, *Γάζα*), einst, wie noch heute, eine mächtige Grenzfestung nach Aegypten zu (bei Strabo 16, 2.: *εὐδοξός ποτε*) eroberte Pharao Nekho, auch Alexander d. G. und zwar nach Josephus' (Arch. 11, 8, 4.) ungenauer Angabe nach zwei Monaten, glaubwürdigere Nachrichten sprechen für eine fünfmonatliche Dauer der Belagerung.

Schon zur Zeit der Richter herrschten sie eine Zeitlang über die Israeliten, Richt. 14, 4. Zwar machte David sie dienstbar, aber wieder rissen sie sich los und lebten in beständiger Fehde mit Israel. Noch zu Nebukadnessar's Zeiten waren sie kriegerische Hülfsvölker der Phönizier Jer. 47, 5., und die Juden werden noch in der letzten Zeit von ihnen verächtlich behandelt und geschmäht. Ez. 16, 57. An der Zerstörung Jerusalem's scheinen sie, gleich den Edomitern, Antheil genommen zu haben. Ez. 25, 15 f. Doch hatte das Uebel über die philistäischen Städte schon lange gewüthet und sie waren nur noch ein Rest, Jer. 47, 4. 5. vgl. Ez. 25, 16. Zur Zeit des Juda Makkabi fielen sie nach der Tempelweihe mit andern Nachbarvölkern über die Juden her. Ps. 83, 8. Juda M. bekriegte sie, 1 Macc. 5, 66—68. vgl. Ps. 60, 10. 87, 4.

Was die Religion der Philister betrifft, so huldigten sie der Astarte, der assyrischen Semiramis [1]) oder Derketo, welche auch als Fischgottheit Dagon verehrt wurde [2]), in dem uralten [3]) Tempel zu Aschqalon (Her. 1, 105.), auch zu Gazza (Richt. 16, 23.) und zu Aschdod (1 Sam. 5, 1 f. 1 Macc. 10, 83.). Ein Ueberbleibsel jenes Fischcultus ist vielleicht, dass in einigen Gegenden Syrien's noch jetzt sogenannte heilige Fische in besondern Behältern unter Aufsicht gestellt werden, dass sie Niemand beschädigen könne [4]).

IV. Vor Ankunft der Hebräer hatte sich auch der nordwestliche arabische Stamm der ʿAmaleqiter, ein alter Urstamm [5]) ausgebreitet, der mit Abraham in kei-

1) Movers Phöniz. I. 631 f. G. Hupfeld Exercit. Herodot. Spec. I. p. 43.

2) Movers a. a. O. S. 589 f.

3) K. O. Müller Gött. gel. Anz. 1839 S. 94 f.

4) Niebuhr R. II. S. 167. 407. Burckhardt I. S. 278. 521.

5) ʿAmáleq wird Num. 24, 20. als altes Urvolk „ein Anfang der Heiden" genannt. רֵאשִׁית גּוֹיִם kann hier nicht im Gegensatze zu אחרית הגּוֹים, in dem Sinne, wie es Jer. 50, 13. gebraucht

ner Verbindung steht, aber neben den arabischen Völkern Gen. 10, 7. nicht genannt ist, vielleicht weil er zur Zeit des Ergänzers, welcher hier die alte Urkunde überarbeitete, schon seine Bedeutung verloren hatte. ʿAmáleq hatte die ganze Gegend südlich von Kenáan bis nach Aegypten in Besitz genommen, denn in dem „Gebiete" oder „Gefilde des ʿAmaleqiter's" lag nach Gen. 14, 7. Qadesch, wenigstens nahe demselben, an der Grenze des nachmaligen Edôm (Num. 20, 6.). Zwar müssen ʿAmaleqiter auch in das Innere des Landes eingedrungen sein, denn im nachmaligen Gebiete Ephráim's wird ein „Gebirge des ʿAmaleqiters" Richt. 12, 15. genannt, wofür dichterisch kurz: „ʿAmáleq" 5, 14., dennoch aber bleibt es ungewiss, wann dieser Einfall geschehen sei. Nach Num. 13, 29. 14, 25. 43, 45. wohnten sie zusammen mit Kenáanitern auf dem Gebirge Seïr, welches die Südgrenze Palästina's bildet, und auch nach 1 Chr. 4, 43. vgl. 42. wohnen die ʿAmaleqiter auf dem Gebirge Seïr selbst. Weil somit ʿAmáleq, obwohl es ein uraltes Volk war, später mit den Edomitern auf Seïr zusammenwohnte, wird es Gen. c. 36. als dreizehnter Häuptling von Edôm genannt, jedoch in ein loseres Verhältniss zu ihm gesetzt (S. bei Edôm). Die ʿAmaleqiter griffen Israel auf dem Zuge an (Ex. 17.) und der dadurch erregte Volkshass gegen sie sollte von Geschlecht zu Geschlecht dauern Ex. 17, 16. In der Richterzeit (Richt. 3, 13. 6, 3. 33. vgl. 10, 12.) erscheinen sie, da ihre Macht wohl längst gebrochen war, nur noch als Plünderer, vgl. 1 Sam. 14, 48. Saul schlug sie, 1 Sam. a. a. O. und 15, 1., auch David 27, 8. Die LXX. zu 2 Sam. 10, 6, 8. setzen auch ʿAmaleqiter im Nordosten Palästina's voraus, insofern sie in dem Könige von

ist, stehn, sondern die angegebene, einzig richtige Bedeutung erhellt aus 1 Sam. 27, 8. vgl. Gen. 6, 4. Damit stimmen die arabischen Nachrichten über ʿAmáleq überein. S. Ewald a. a. O. I. 299. Anm. 6. S. 450.

Maăkha einen König ʿAmáleq's finden. Zu Amassja's Zeit kämpften, nach Josephus [1]), ʿAmaleqiter, verbündet mit Edôm., gegen Israel, und ein Gleiches lässt sich zu ʿUzzia's Zeit, 2 Chr. 26, 2. vgl. Num. 24, 20., voraussetzen. Auch am Ende des achten Jahrhunderts erscheinen sie nach 1 Chr. 4, 42. 43., wo es heisst, dass die Simeoniten ihre entronnenen Ueberbleibsel geschlagen hätten. Zur Zeit des Chronisten hatten sie noch ihre heimischen Sitze inne, 1 Chr. 4, 43. Noch der makkabäische Dichter Ps. 83, 8. erwähnt zwar ʿAmáleq, doch sind dort unter diesem Namen die ʿAmmoniter gemeint, welche über die Juden hergefallen waren, 1 Macc. 5, 6., wie Haman im B. Esther ein Agagäer heisst und wie anderweitig (Ez. 16, 48 f.) Moab und ʿAmmon unter Sodôm begriffen sind. Der gemeinschaftliche Name aber ihrer Könige scheint wirklich Agag d. i. nach dem Arab. „der feurige" gewesen zu sein [2]), dafür spricht auch, dass im B. Esther Haman gradezu ein Agagäer d. i. ein ʿAmaleqiter genannt wird.

Den ʿAmaleqitern benachbart, im Süden des Landes, wohnte nach 1 Sam. 27, 8. in der Nachbarschaft der ʿAmaleqiter, offenbar als ein Urvolk (vgl. S. 200. Anm.) bezeichnet, auch ein Theil der Geschurim, unterschieden von denen in Aram (2 Sam. 15, 8.) und von denen auf hebräischem Gebiete, worüber bei den Aramäern. Als ein Urvolk nennt 1 Sam. a. a. O. auch das Volk הַגִּרְזִי (Qri: גִּזְרִי), von denen wahrscheinlich der הַר גְּרִזִּים den Namen hat. Da sie neben den ʿAmaleqitern und Geschuriten im Süden des Landes genannt werden, so können sie nicht zu den aramäischen Linien gerechnet werden. Einen kleineren Stamm der ʿAmaleqiter bildeten, wie aus 1 Sam. 15, 6. hervorgeht, ursprünglich die Qäniter (הַקֵּינִי der Lanzenträger). Vgl. Num. 24, 21. Ein

1) Arch. 9, 9, 1. 2. vgl. 2 Kön. 14, 7.

2) Hengstenberg's Auth. II. 306 f. Dess. Geschichte Bileam's S. 149.

Theil derselben hatte sich schon zu Mose's Zeit an die Anwohner der Ostseite des älanitischen Meerbusen's, die Midianiter, angeschlossen, und diese Qäniter erscheinen als Nachkommen des Jithro, der mit seinem midianitischen Geschlechte Israel auf dem Zuge nach Kenáan begleitete. Num. 10, 29 f. Von diesen Qänitern (vgl. Richt. 1, 16.) trennte sich in der nachmosaischen Zeit Cheber Richt. 4, 11. und hatte sich in Nordpalästina niedergelassen, während seine Stammgenossen den äussersten Süden von Kenáan (die Wüste Juda Richt. 1, 16.) bewohnten. Ein Zweig dieser midianitischen Qäniten war die später auftretende Familie der Rékhabiten (בֵּית הָרֵכָבִים) Jer. 35, 2. Sie scheint sich gleich den verwandten Qäniten von dem freieren Leben in Zelten nie haben trennen gewollt und erhält dann einige Jahrhunderte vor Jeremia's Zeit durch den auch 2 K. 10. 15. 33. erwähnten Jonadab eine auf jene alte Vorliebe zum Zeltleben gegründete festere Verfassung. Vgl. S. 107. Vielleicht wurde diese Gesetzgebung Anlass, dass sich Einige von dem Zeltleben des Ahnherrn des בית רכב, d. i. Jonadab's, trennten. 1 Chr. 2, 55. Die neue Secte wird Jer. a. a. O. nicht nach dem neuen Stifter Jonadab, sondern nach seinem Vater Rékhab benannt, dessen Name sich durch den Sohn erhielt. Man ging so weit in der Geschichte zurück, als man konnte und als zugleich noch passend war. Die Eigennamen der Rékhabiten Jer. 35, 2. verrathen, dass sie als גֵּרִים im Lande Jahve's, vgl. v. 7., diesen verehrten v. 19., vgl. Ex. 12, 45. 49. 20, 10. — Fortdauernd bewohnten die ʿamaleqitischen Qäniten aber auch die Südgegend 1 Sam. 27, 10. und erscheinen zuletzt 1 Sam. 30, 29., nach welcher Stelle David von der Beute der ʿAmaleqiter unter den Aeltesten der Städte Juda's auch den Aeltesten der Städte der Qäniter Geschenke sendet. In den Kriegen, welche die Edomiter mit Amassja und Uzzijja führten, waren auch wohl die ʿAmaleqiter (s. S. 202.) und die diesen verbündeten Qäniter thätig,

daraus erklärt sich, wie ein Dichter aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts Num. 24, 22. den Untergang Qain's wie ʿAmáleq's (v. 20.) und Edôm's (v. 21.) verkündigen kann. Aehnlich wie mit den Qäniten verhielt es sich mit den Qenizziten (קְנִזִּי Gen. 15, 19. Num. 32, 12.). Der Name Qenaz und Qenizzi kommt in Verbindung mit dem des Kaleb, des Eroberers des südlichen Landstriches Kenáan's, vor (Jos. 14, 6. 13.). Daher wird auch ʿOthniel, der jüngere Bruder Kaleb's, ein Qenizzite genannt. Richt. 1, 13. 3, 9. Jos. 15, 17. 1 Chr. 4, 13. Dass Qenaz 1 Chr. 4, 15. aber ein Enkel des Kaleb heisst, besagt nur, dass die Qenizziten den Nachkommen Kaleb's zeither unterworfen waren. Die Qenizziten scheinen also von Süden, den ʿamaleqitischen Gegenden her, zum Theil in das äusserste Kenáan eingedrungen zu sein und Kaleb sich mit ihnen verbunden zu haben. Wie sich aber ein Theil der Qäniten den Midianitern angeschlossen hatte, so trat ein gleicher Fall bei den Qenizziten hinsichtlich der Edomiter ein, denen sie sich, wie der Hauptstamm ʿAmáleq, angeschlossen hatten. Daher erscheint Qenaz auch als Enkel Esau's durch Eliphaz Gen. 36, 11. 15. 42. — Auch die Meoniten 1 Chr. 4, 39 f. müssen nach v. 42. 43. das. im Gebirge Seïr neben den ʿAmaleqitern gewohnt haben, obwohl sich allerdings nicht bestimmen lässt, ob sie sich schon in der Urzeit vor Abraham als ein besonderer arabischer Stamm abgezweigt hatten. Doch ist über ihre Herkunft hier das Nöthige zu sagen. Dass die Stadt גְּדֹר 1 Chr. 4, 39. nicht die kleine Stadt גְּדוֹר Jos. 15, 55. im Gebirge Juda unweit Chebron sein könne und dass מְעִינִים (wofür Qri מְעוּנִים) a. a. O. v. 41. nicht für diejenigen zu halten sind, deren Stammvater Maôn unter Juda's Nachkommen erscheint (1 Chr. 2, 45. vgl. mit Jos. 15, 58.), ist allerdings gewiss, denn wenn auch Juda als ein Weideland, recht eigentlich zur Viehzucht geeignet, geschildert werden konnte, wie (vgl. S. 78. 144 f.) v. 40. 51. geschieht; so waren doch die Nachkommen

Maons ächtjüdische Stammgenossen und es liesse sich nicht absehen, aus welchem Grunde die Simeoniten so feindselig gegen sie gehandelt haben sollten, wie diess v. 41. erzählt wird. Aber die Meoniten können auch keine **Kenáaniter** sein, wie neuerdings behauptet worden ist [1]). Der Beweis für diese Ansicht liegt nicht in v. 40., denn es ist nicht gesagt, dass die Meoniten (v. 41.) **Chamiten** waren, sondern nur, dass das Gebiet derselben **vormals** (לְפָנִים) von Chamiten (dergleichen auch die Kenaaniter waren) bewohnt gewesen sei. Dass der Name מְעוּנִים auch im **kenáanitischen** Städtenamen בַּעַל־מְעוֹן oder בֵּית־מְעוֹן Jos. 13, 17. wiederkehrt, beweiset gleichfalls nichts, da der Name מעון sich auch in Juda (z. B. מִדְבַּר מְעוֹן) findet und sogar מָעוֹן unter den Nachkommen Juda's erscheint. Dass endlich v. 39. statt גְּדֹר mit den LXX. גְּרָר zu lesen, also anzunehmen sei, die Meoniten hätten die Philister aus Gerar vertrieben und diess Weideland in Besitz genommen, so dass sie den Süden Kenáan's selbst bewohnten, scheint gleichfalls eine Willkühr zu sein. Wir werden vielmehr an den Stellen, wo die מְעִינִים oder מְעוּנִים erwähnt sind, auf das Gebirge Seïr oder Edôm gewiesen. So gewiss 1 Chr. a. a. O. vgl. v. 42. 43., auch 2 Chr. 20, 1., wo sie neben den ʿAmmonitern und Moabitern erscheinen, wie an der ersten Stelle neben den ʿAmaleqitern, denn statt מֵהָעַמּוֹנִים 2 Chr. 20, 1. ist nach LXX. mit Sicherheit zu lesen: מֵהַמְּעוּנִים [2]). Auf dem Gebirge Seïr oder Edôm fanden aber neuere Reisende [3]) wirklich Ruinen eines Ortes Maân, welcher mit Recht für den Wohnsitz der in der Schrift erwähnten Meoniter angesehen wird; um so mehr diess, da die *Μειναῖοι* oder *Μιναῖοι* des Strabo 16, 4., denen die *Μιναῖοι* der LXX. zur Chronik a. aa. OO. entsprechen, von Strabo in Nordara-

1) Von **Ewald** Gesch. I. S. 284 f.
2) **Hitzig** Begriff. S. 43.
3) **Robinson** Paläst. III. 1. S. 127.

bien gegen das rothe Meer hin versetzt werden. Schon in der Richterzeit (Richt. 10, 12.) machten sie mit andern arabischen Völkerschaften, zu denen sie selbst der Abstammung nach gehört haben werden, räuberische Einfälle, denn daselbst mit den LXX. (*Μαδιὰμ*) מִדְיָן statt מָעוֹן zu lesen [1]), erscheint gleichfalls rein willkührlich, da jeder triftige Grund für diese Lesart fehlt.

Aber es waren andere arabische Völker auch schon in das Land zwischen Palästina und Euphrath im Osten eingedrungen. Sie heissen Qadmonäer (קַדְמֹנִי) Gen. 15, 19. oder auch בְּנֵי קֶדֶם „Söhne des Ostens" in der Schrift: Richt. 6, 3. Jes. 11, 14. Jer. 49, 28. Ez. 25, 2., später Saracenen, wie alle Araber heissen, welche östlich von Palästina wohnen. Zu diesen Bnä-Qédem gehörte auch ein Theil der Ismaeliten, namentlich aber die Qeturäer Gen. 25, 1 f. vgl. v. 6. z. B. Schéba, Dedân, Midiân (Richt. 8, 10.), die aber, da sie auch von Abraham abgeleitet werden, erst im Verfolge näher zu besprechen sind. Von der Himmelsgegend ist wahrscheinlich auch der in späterer Zeit aufkommende Name Arabien (عرب) d. i. Westland entnommen (von עֶרֶב Sonnenuntergang); es wurde dadurch aber dasselbe Arabien bezeichnet, welches die Palästinenser Ostland nannten, weil den grossen asiatischen Reichen diese Gegend westlich lag [2]). Der Name הָעֲרָב steht im engern Sinne für Beduinenaraber [3]).

Auch in's südliche Arabien (Jemen) waren schon lange vor Abraham Hebräer eingewandert, denn Joqtan [4]), der zweite Sohn ʿEber's ist Gen. 10, 25., wie in den Genealogien der Araber, wo er Qachtan heisst,

1) Wie Ewald a. a. O. I. 284. will.

2) Hengstenberg's Gesch. des Bileam S. 232 f.

3) Hitzig zu Jerem. S. 202.

4) Ein ächthebräisches Wort, vgl. Ewald Gesch. I. 337. Anm. 2.

Repräsentant der südlichen Araber, von denen auch Gen. a. a. O. v. 6 ff. schon einige allgemein als Südländer (Chamiten oder Kuschiten) genannt werden. Seine Nachkommen werden aufgezählt Gen. 10, 26—30. Diese Araber des innern Landes nennen sich die eigentlichen oder arabischen Araber (العرب العاربت) im Gegensatz zu einigen nördlichen Stämmen, welche sie, wie die Schrift, als fremde Ankömmlinge oder arabisirte Araber (العرب المستعربت oder العرب المتعربت), von Ismael ableiten.

IV. Einwanderung der Hebräer in Kenáan und Zeit der Erzväter.

Die Rephaiten, die Kenáaniter und Philister waren im Lande (Gen. 12, 9. 13, 7.) und arabische Stämme in die Grenzländer im Süden und Osten eingedrungen, bevor die Hebräer, die Israeliten und ihnen verwandte Völker, dasselbe betraten. Nur wenige dunkle Erinnerungen an die Stammverwandtschaft der eingewanderten Völker, Sagen, welche sich an bestimmte Ueberreste des Alterthums anschlossen (Gen. 21, 33. 34. 29, 10. 30, 37 f. 32, 25. 35., vgl. v. 4. 8. 20.), Traditionen über den Aufenthalt der Stammväter z. B. im Mamre, Chebron, Machanáim, P'niel u. s. w. und über Joseph in Aegypten waren dem Volke nach seinem langen Aufenthalte in Aegypten geblieben und von nationalem Dichtergeiste weiter ausgeschmückt. Die mythischen Anschauungen von den Voraussetzungen der beginnenden Sage und Geschichte, also von Kosmogonie Paradiess, Völkerursprung und Zerstreuung stellte man an die Spitze der genealogischen und religiösen Erinnerungen (Gen. c. 1—11.), vielfach verwandt mit dem Mythenkreise oberasiatischer Völker. Aber sie waren in ihrer mündlichen Ueberlieferung ein altes Erbgut Israels, das dessen Geist in seiner eigenthümlichen Weise verarbeitete. Die Völkertafel, Gen. 10., welche den nachfolgenden höchstindividualisirenden Sagen, an welchen die freie Volksdichtung ihren

Antheil hat, voraufgeht und die durch einen frühen Verkehr der Israeliten mit der mittelländischen Küste, die den Austausch zwischen allen bekannten Welttheilen vermittelte, frühzeitig möglich ward, weiset nicht nur einen beglaubigten weiteren Zusammenhang der Israeliten mit entfernteren Völkern nach, sondern verkettet auch namentlich den Ursprung des Volkes mit dem der zunächst umwohnenden Völker, wie er gleichfalls geschichtlich fessteht. Die alte Sage aber lautet [1]): das Menschengeschlecht verbreitete sich von Norden — denn im Hochlande Asiens, im Nordosten ist das ʿEden der Genesis zu suchen (s. S. 22.) und vom Ararat wandern sie aus c. 8, 4. — und wanderte, von Palästina aus gedacht, nach Osten (מִקֶּדֶם Gen. 11, 2.) [2]) über die Erde; nach Art solcher Genealogieen wird es nach der Fluth auf drei Stammväter, fromme Sethiten, Söhne des Noach: Schem, Japhet und Cham zurückgeführt, wie auch die Perser und Araber die Sage haben: Noach habe die Erde unter seine drei Söhne vertheilt [3]), wie die Griechen das Menschengeschlecht nach der Fluth von den drei Söhnen des Hellen, Deukaleon's Sohne ableiten. Das Geschlecht des zweitgeborenen: Japhet (יֶפֶת Gen. 9, 27.), welchen Namen die Israeliten sicher als Weite auffassten, entsprechend der Sache, (möge immerhin dieser Name mit dem unsemitischen Mythus vom Ἰαπετος zusammen-

1) Der Inhalt ist aus Gen. 9, 18. — 11, 32. zu schöpfen. Davon gehören der Grundschrift an: c. 10., jedoch vom Ergänzer überarbeitet, ferner c. 11, 10—26, gleichfalls mit Zuthat des Ergänzers Stähelin krit. Unters. über den Pentateuch S. 44. — Dem Ergänzer fallen zu: c. 9, 18—27. 11, 1—9. 27—32. (hierüber weiter unten.)

2) מִקֶּדֶם heisst niemals von Osten her, sondern immer ostwärts, östlich, vgl. Ewald Gr. (3 Aufl.) §. 324. 2. c. Also auch hier: ostwärts und zwar von Palästina aus gedacht, wo der Verfasser schrieb vgl. 13, 11. Sinear lag aber Palästina gegen Osten, daher nennt er 29, 1. die Bewohner jenseits des Euphrat בְּנֵי קֶדֶם.

3) Wie sonst die Erde an die zwölf Zeichen des Thierkreises vertheilt war, so nach Dt. 32, 8. nach der Zahl des zwölf Stämme.

hangen), begreift den, dem Erstgeborenen Noachs, Schem, von welchen abzustammen den Israeliten die Ehre ward, nördlich, nordöstlich und westlich gelegenen Erdgürtel. Er umfasst alles, was von den Inseln des Mittelmeeres im Westen an bis zu dem nördlichen Asien jenseits des Taurus sich erstreckt c. 10, 2—5. Cham (d. h. nach der israelitischen Meinung warm, obwohl es der einheimische Name Aegyptens ist) begreift 10, 6—20. alle die Völker, welche den von Schem südlich gelegenen Erdgürtel bewohnen: Afrika und die südlichen Küstenländer, oder von hieraus sich nach dem Norden ausgebreitet haben, denn das letztere ist ganz deutlich der Fall bei Kusch, dessen Söhne und Enkel einen Theil von Afrika und Arabien bewohnen (v. 7.), der aber auch den Nimrod zeugt, welcher ein gewaltiger Herrscher zu Babel ward und seine Macht weit über Babel hinaus nach dem entfernteren Norden ausdehnte v. 8 ff., womit auch andere Nachrichten übereinstimmen, denn nach Diod. 1, 81. rühmen sich die Chaldäer in Babylon, Nachkommen der Aegypter und von aegyptischen Priestern in astrologischen Dingen unterrichtet worden zu sein, und ebdas. 1, 28. ist von einer aegyptischen Colonie die Rede, welche Bel nach Babylon geführt habe, woraus man also auf den frühen Culturzusammenhang der babylonischen und aegyptischen Länder schliessen darf. Ebenso werden zu Missráim Völker gerechnet, welche in nördlicher Richtung zogen, die Kasluchim und Kaphtorim. Ein ähnlicher Grund findet statt, wenn Kenáan v. 6. ein Sohn Cham's genannt wird, obwohl er der Sprache nach Semit ist. Der Name חָם erinnert aber an den in der Schrift selbst vorkommenden Namen Aegyptens (Ps. 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22.), der als Ammonia (aeg. Chmé) für ganz Afrika und Aegypten schon dem Plutarch (de Isid. et Osir. c. 32.) als der einheimische bekannt war und nicht semitisch sein kann, eben so wenig wie Japhet. Zu dem Sohne Schem (שֵׁם) werden (v. 21—31.) ausser den Be-

wohnern des mittlern und nördlichen Mesopotamiens bis nach Armenien und Iberien hinauf alle die Völker gezählt, welche von diesen Gegenden aus sich verbreitet haben, besonders die nach Südwest Gewanderten. Daher werden auch ʿAelam und Aschur, die doch allen Spuren nach eine nichtsemitische Sprache redeten, ihnen zugerechnet, so wie der Landstrich ʾArpakschad gilt als semitisch. Der Name Schem bedeutet dem Sinne der Sage nach: Ruhm, um die Vorfahren mit einem glänzenden Namen einzuführen, wie ja auch die Slaven von slava Ruhm sich benennen. Schem, der Erstgeborene, wird in der Völkertafel mit seinen Nachkommen an letzter Stelle aufgeführt, damit die Geschichte des israelitischen Volkes, welches von ihm abstammt, sich ungezwungen davon ableiten lasse; der Erzähler vergisst aber nicht zu bemerken, dass Schem Erstgeborener des Noach gewesen, damit sein Recht vor allen Völkern begründet erscheine. Die Abkunft der Hebräer lässt sich nun bis an die Quellen des Tigris hin verfolgen, eine Heimath, welche auch die Urverwandtschaft der sanskritischen und semitischen Sprachwurzeln bestätigt, die aber, wie deutlich und offen sie auch in der alten Urkunde vorliegt, zu Flavius Josephus Zeit doch schon so weit vergessen war, dass Viele die Israeliten aus Aegypten ableiteten [1]). Arpakschad, d. i. ʾΑῤῥαπαχιτις [2]), das nördlichste Land Assyriens an der Südgrenze Armeniens und dem Namen nach bedeutend: die Arien zur Seite liegende (Gegend) [3]), erscheint Gen. 10, 24. 11, 10. als Sohn Schem's und eigentlicher Urahn des Völkerstammes der Hebräer, d. h. die Volks-

1) Arch. II. 7. 4. So namentlich der Grammatiker Apiôn Jos. c. Ap. II. c. 3. Dieser Irrthum beruhte etwa auf Missverständniss von Am. 9, 7.

2) Bei Ptolem. Geogr. 6, 1. dem Hebräischen entsprechend: Arrapachitid.

3) Stern und Benfey Monatsnamen der Hebräer S. 195. Nach Ewald a. a. O. I. 333. „Festung der Chaldäer."

tradition leitete den Ursprung des Volkes von dorther ab, wo der Markstein der Völker sanskritischer und semitischer Zunge steht. Dort war der fernste Grenzpunkt für des Volkes Anschauung, daher es Jes. 42, 9. von Israel heisst:

„Du den ich von der Erde Enden holte
Und den ich von ihren Grenzen rief."

Wenn der spätere Ergänzer des Pentateuchs Gen. 11, 27—32.[1]) den Therach v. 28. in אוּר כַּשְׂדִּים auftreten lässt, so wird damit dieselbe Gegend bezeichnet. Ur Kasdim (d. i. Gegend der Chaldäer, zend. vare, Gegend, LXX ἡ χώρα τῶν Χαλδαίων [2]) haben wir aber im Norden, im Ursitz der Kurden oder nordischen Chaldäer, in der Nähe der Tigrisquellen zu suchen, wie denn überhaupt die Semiten aus nordöstlichen Gegenden in Südwesten vordrangen und es schon in den ältesten Sagen des Volkes liegt, dass die gesegneten Nachkommen der ersten Menschen sich nach Westen gewendet [3]), im Osten von Asien aber, in der Verbannung, sich die verfluchten Qainiten ausgebreitet haben sollen. Gen. 4, 16. Der Ergänzer versetzt also Arpakschad's späteren Nachkommen Therach, ohne die anderen Vorväter des Volkes zu nennen, sogleich nach Charran in Mesopotamien (11, 31.). Nach der Ansicht des Judenthumes (Ju-

1) Nach den Elohisten sind wir in dem Abschnitte 11, 10—26. schon mit Sarug und Nachor in das südliche Mesopotamien herabgerückt. Der Ergänzer verstand den Sinn dieser bedeutungsvollen Namen nicht mehr und lässt daher erst den Therach aus Ur-Kasdim (= Arpakschad) auswandern. Hiedurch erhalten Stähelin's Zweifel (a. a. O. S. 44.), ob der Abschnitt v. 27—32. nicht dem Ergänzer zuzuweisen sei, neue Bestätigung. Wahrscheinlich benutzte er eine kürzere ihm vorliegende alte Notiz, für deren Alter auch die alterthümliche Form וָלָד v. 30. spricht.

2) F. Benary in d. Berl. Jahrbb. 1841. N. 18 f.

3) Damit steht die Wanderung von Norden (Gen. 8, 4.) nach Osten (11, 2.) nicht in Widerspruch, denn der Verf. giebt dort, wie wir gesehen haben, die Richtung von Palästina aus an.

dith 5, 6—9.), welche auch Josephus [1]) und der Qoran [2]) theilen, sollen nun die Hebräer (nach dem Ergänzer Therach und die Seinen) das Land verlassen haben, weil die Chaldäer sie um ihres reineren Gottesdienstes willen verfolgt hätten. Allein da der Name „Ur der Chaldäer" hinweist auf ein Vorhandensein arischer Bevölkerung in den chaldäischen Gegenden, wo bis zum persischen Meerbusen semitische Sprache [3]) geredet ward, welche wir auch wirklich dort finden [4]), so verliessen die Therachiten jene Gebiete wohl deshalb, weil sie von der arischen Bevölkerung gedrängt wurden.

Der ganze Auswanderungszug der Semiten aus Arpakschad und ihre Ausbreitung ist klar ausgesprochen in der Abfolge von Arpakschad 10, 24 f. Arpakschad's nächster Nachkomme ist Schelach d. i. wahrscheinlich Schössling, Kind [5]). Dieser zeugte den ʿEber d. i. der mythisch angenommene Stammvater aller Hebräer, der בְּנֵי עֵבֶר vgl. 10, 21. Nach gewöhnlicher Annahme

1) Arch I. 7.

2) Geiger: Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen. S. 123 ff.

3) Wir behalten der Gebräuchlichkeit und Kürze wegen diesen Namen bei, obwohl zugestanden werden muss, dass der Name der Semiten für die Völker, welche eine den Hebräern zunächst stammverwandte Sprache redeten, dem Sinne der Anordnung Gen. 10. nicht angemessen ist, da z. B. auch Aelam und Aschur, die ohne Zweifel den sanskritischen oder arischen Völkern beigezählt werden müssen, unter den Nachkommen des Sem vorkommen; andrerseits aber z. B. die Kenáaniten in der Völkertafel zu den Chamiten gerechnet werden.

4) Vgl. Aem. Rödiger's und Pott's: Kurdische Studien in der Zeitschr. f. d. Kunde des M. III. S. 1 ff.

5) So nach Hohel. 4, 12. Jes. 16, 8. Vgl. Ewald Gesch. I. 313. 317. Anm. 2. Nach v. Bohlen: Entlassung. Allein schon desshalb unpassend, weil Schelachs nächster Nachkomme ʿEber noch in einem mit dem uralten Lande der Chaldäer (Arpakschad) zusammenhangenden Ursitz zu suchen ist und von ihm noch nicht gesagt ist, dass er diese Heimath schon verlassen habe, geschweige denn sein Vorfahr.

soll der Name ʿEber bedeuten: das Jenseitige, d. h. das Jenseits des Euphrath (עֵבֶר־הַנָּהָר Jos. 24, 2. 3. Jes. 7, 28.) hergekommene Volk und עִבְרִים (= בְּנֵי עֵבֶר Gen. 10, 21.) sollen erst die mit Abraham, der Gen. 14, 13. vorzugsweise הָעִבְרִי heisst, von jenseits des Euphrath eingewanderten Stämme genannt sein. Allerdings übersetzten schon die LXX Gen. 14, 13.: *ὁ περάτης*, und Artapanus bei Euseb. pr. ev. 9, 18., indem er sich dagegen erklärt, dass ʿIbrim ein nom. patronym. von dem Gen. 10, 24. 11, 16. genannten ʿEber sei, bemerkt: *Ἑβραῖοι οἱ περάται ἑρμηνεύονται διαπεράσαντες Εὐφράτην Ἀβράμ, καὶ οὐχ ὡς οἴονται τινες ἀπὸ Ἑβέρ*; allein mit Recht ist dagegen eingewandt worden [1]), dass ʿEber niemals gradezu für ʿEber hannáhar stehe, auch Num. 24, 24. nicht, ~~wo ʿEber dichterisch für Kenáan steht~~ Vergl. 596, und dass b'nä ʿEber Gen. 10, 21. nach Art solcher Genealogieen wirklich erst ein nom. patr. aus dem fingirten letzten Stammvater ʿEber sein könne. Auch ist keine Spur vorhanden, dass die Hebräer diesen Namen erst von den einheimischen Bewohnern Kenáan's angenommen haben, vielmehr reicht er in die fernste Urzeit des Volkes hinauf, daher er in der ältesten Zeit häufig unter dem Volke selbst (in Saul's Munde 1 Sam. 13, 3.) vorkommt, später aber in der Königszeit, als der einzelne Zweig der Israeliten an Macht gewachsen war, allmälig ganz vor dem Namen Israel verschwand und erst in den letzten Zeiten vor Chr. (denn Jon. 1, 9. ist Nachahmung von Gen. 40.) wieder erwacht [2]). So

1) Von Ewald schon 1826 in der krit. Gr. S. 3. Anm. 4.; dessen Gesch. I. S. 334 f.

2) *Ἑβραῖος* (von der ar. Form עִבְרִי) und *ἑβραΐζειν* bezeichnen fortan Alles, was der hebräischen oder israelitischen Nation eigenthümlich war, daher man die Sprache Kenáan's Jes. 19, 18. auch hebräische nannte. Hupfeld im Hermes Bd. 31. S. 4. Ueber den späteren Ausdruck לשון עברית s. Hess im Orient 1841. Litbl. 21. S. 311.

deutet alles darauf hin, dass das Volk sich selbst seiner ältesten Erinnerung nach so genannt habe und, weil es in dem Namen ʿEber seinen mit dem uralten Lande der Chaldäer zusammenhangenden Ursitz erblickte, als letzten Stammvater den ʿEber nannte. Wir tragen somit kein Bedenken, uns der Ansicht anzuschliessen, dass der Name ʿEber auf die in fernem Norden wohnenden, einen dunklen Namen (wie Assyrer u. s. w.) tragenden, kaukasischen Iberier (Strabo 11, 3.) hindeute, denn dass diese zu den Semiten gehörten, ist um so wahrscheinlicher, als unter den Völkern, die um den Kaukasus siedelten, hunderte von Sprachen (Strabo 11, 2. 16.) geredet wurden. Endlich spricht für diese Ableitung, dass nach der Erinnerung des Volkes selbst auch die Aramäer von jenen Gegenden ausgegangen sind: Am. 9, 7. Der Name Hebräer wurde zwar in Kenáan selbst auf die Israeliten eingeschränkt, doch wird schon Gen. 10, 21. B'nä ʿEber in weiterem Sinne gebraucht, und viele Völker, die erst von Abraham abgeleitet wurden, gehörten zu ihnen, obwohl sie nicht den Namen tragen; ja Hebräer, z. B. die arabische Horde der Joqtaniden, waren bereits vor Abraham über den Euphrath gegangen (S. 206.), ohne Hebräer genannt zu werden. Uebrigens wird der Name Hebräer nicht sowohl dann gebraucht, wenn auf die Religion keine Rücksicht zu nehmen ist, als vielmehr wenn der Volksunterschied im Gegensatz zu anderen Völkern scharf hervorgehoben werden soll. Ex. 21, 2. Gen. 43, 32. 1 Sam. 13, 3. 7. 14, 21. vgl. Jer. 34, 9. 14. In jenem weiteren Sinne aber sind endlich auch die Ἐρεμβοὶ bei Hom. Od. 8, 84. zu verstehen, bei denen eben sowohl an die Hebräer gedacht werden kann [1]), wie bei den homerischen Σολύμοι (Od. 5, 282.) an einen Zusammenhang mit Salem oder Jerusalem; einen solchen findet Manethon bei Jos. c. Ap. 1, 14. und 26. sichtlich bei den hebräischen Hyksôs

1) Ewald Gesch. I. S. 316 f.

und nennt diese daher an letzterer Stelle a. E. Σολυμῖται, wie auch Choerilus in einem von Josephus c. Ap. 1, 22. mitgetheilten Fragmente von Σολύμοις ὄρεσι spricht. Die Gen. 10, 25. auf ʿEber folgenden vier Namen, welche in der Sage gleichfalls als Bezeichnungen von Stammvätern gelten, scheinen vier, von den Quellen des Tigris bis zum Euphrath abwärts von Norden nach Süden gelegene, Orte anzuzeigen, welche freilich jetzt nur noch dem Namen nach erhalten sind, einst aber wohl bedeutender waren und vier Reiche bezeichnet haben mögen, welche von den Hebräern gestiftet wurden. Der erste auf ʿEber folgende Name ist Pheleg d. i. nach dem Sinne des späteren Ergänzers und nach seiner Erklärung (9, 19.: כי בימיו נפלגה הארץ) s. v. a. Theilung, allein wir sahen schon, dass man über den Sinn dieser Genealogie im Unklaren war und besser denkt man wohl an einen Ort Palu oder Palude an den Quellen des Euphrath. Von Pheleq stammte ab Reû 11, 18. (bei den LXX Ῥαγαῦ) d. i. Arghana an den Quellen des Tigris. Dann folgt Serûg, worin wir eine Stadt des südlichen Mesopotamien's, nämlich Sarug zwischen Bira am Euphrath, Charran und Edessa zu sehen haben. Dem Serug folgt Nachor d. i. wahrscheinlich das auf einer Euphrath-Insel gelegene Hadîtha (Neustadt), zugenannt El-naura. Dem Nachôr folgt Therach und da alle übrigen Namen Erinnerungen an die alte Völkerwanderung enthalten, so sind wir auch bei Therach nicht berechtigt, ihn für eine historische Person zu halten. Der Name bedeutet wahrscheinlich Wanderung [1]).

1) Das Stammw. תרח scheint verwandt mit ארח wandern, wie תמר mit אמר. Meier zum Joel S. 58. Ewald a. a. O. S. 323. Bei Eusebius entstand Θάῤῥα. Diese griechische Corruption wurde im Qoran zu آزَر. Spätere Araber kennen aber auch den rechten Namen: تارخ, obwohl sie merkwürdiger Weise, wenn sie von Abraham reden, den Therach wie der Qoran nennen.

Den Therach treffen wir in Charran (Gen. 11, 31.); dabei kann man nur an die bekannte weite Ebene Mesopotamien's (*Καῤῥαι*), die sich südöstlich von Edessa erstreckt und ganz vorzugsweise für den Aufenthalt von Nomaden geeignet war, denken. Therach zeugte nach der Grundschrift 11, 26. den Abrâm, Nachor und Charran und zwar in seinem siebenzigsten Jahre. Wenn der Ergänzer nun c. 12, 4. den Abraham in seinem 75sten Lebensjahre Charran verlassen und nach Kenáan wandern lässt, weil er alle Zahlenbestimmungen im Leben Abraham's aus Vergleichung der Angabe der Grundschrift c. 17, 25. vgl. v. 1., wonach Ismael 13 Jahre zählt im 99sten Lebensjahre Abraham's, entnommen hat, so kann Therach, nach der Meinung des Ergänzers, nicht mit nach Kenáan gezogen sein, wie er doch beabsichtigte (v. 31.), da er ihn (v. 32.) erst 205 Jahre in Charran sterben lässt. Willkührlich verkürzt der Samaritaner die Lebensjahre Therachs v. 32. Wenn aber Stephanus Apg. 7, 1. sagt: Abraham habe erst nach dem Tode seines Vaters Mesopotamien verlassen, so beruht diese Haggada wohl auf einer ähnlichen Ansicht.

Die Therachiten waren also schon in ihren ersten Anfängen in drei Theile gesondert, repräsentirt durch Abrâm, Nachor und Charran 11, 26, eine Notiz, die vom Ergänzer v. 27—32. dann weiter ausgeführt wird. Der Name des letztgeborenen Charran bezeichnet einen Volksstamm der sich zuletzt absonderte und sich nach seiner Heimath, dem Lande Arrân in Armenien [1]), benannte. Der mittlere, der durch Nachor (wie sein Ahn geheissen) repräsentirte Volkstheil bleibt auf der Wanderung nach Südwesten in der Gegend des mesopotamischen Charran, nördlich vom Euphrath (c. 27, 43. vgl. 24, 19.). Er hatte zum Weibe Milka, die Tochter seines Bruders (11, 29.), d. h. ein untergeordneter

1) Abulf. Geog. ar. S. 386.

Stammtheil Charran's schloss sich an Nachor an. Von ihm leitet sich die **aramäische** Volksschicht ab, welche nicht allein jenseits des Euphrath erscheint, sondern sich auch diesseits desselben (Dammasq, ʿUss, Buz) ausbreitete. Die Volkstradition war über ihre Abkunft noch wohl unterrichtet, denn dass die dammasqischen Aramäer vom Flusse Kyros oder Kir in Armenien, welcher die Heimath der Hebräer Iberien durchströmt, ausgewandert seien, sagt Am. 9, 7. ausdrücklich und ebendahin droht er den Aramäern von Dammasq Verbannung an. Das Land welches diese Stämme zwischen Euphrath und Tigris, die Nordgrenze Palästina's bildend, bewohnten, heisst beim Ergänzer immerdar: אֲרַם נַהֲרַיִם Gen. 24, 10. Dt. 23, 5. Richt. 3, 8. = אֲרָם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר 2 Sam. 10, 16., s. v. a. *Μεσοποταμία* der LXX, welchen Namen die Griechen erst seit Alexanders Zeit von den Eingeborenen entlehnten [1]. Noch immer heisst diess wasserumflossene Land الجزيرة d. i. die **Insel**. Dieser Name bedeutet aber nun nicht **Hochland**, so dass Kenáan als Niederland dazu im Gegensatz stände, sondern hängt, dem Ursprung des Volkes aus dem Norden gemäss, wohl zusammen mit **Armenien**. Arâm Náharáim, namentlich der nördliche Theil, worin Charran „die Stadt Nachors" Gen. 24, 10. lag, wird in der Grundschrift, welche Arâm Naharáim niemals nennt, genannt **Phaddan Arâm**, vgl. Gen. 25; 20. 28. 2. 31, 18. 35, 9. 26. vergl. mit 48, 7., wo פַּדָּן allein steht. Das aus dem Aramäischen beibehaltene Wort bedeutet aber **Ackerland** (s. WB.), mithin פדן ארם das dem Ackerbau unterworfene Arâm, übersetzt שְׂדֵה ארם bei Hos. 12, 13., die campi Mesopotamiae des Curtius (3, 2, 3.). Bekanntlich war aber nur das nördliche Mesopotamien fruchtbar [2]. Endlich ist auch unter אֲרָם (wofür auch רָם Ijj. 32, 2. 2 Chr. 22, 5.

1) Arrian. Exp. A. M. 7, 7,

2) Strabo XVI, S. 288. m. 292

vgl. 2 Kön. 8, 28., aber das. הָרַמִּים nicht für הארמים 2 Chr. 22, 5. [1])) speciell, z. B. Num. 23, 7. vgl. 22, 5. Deut. 23, 5., Aram der beiden Flüsse oder Mesopotamien verstanden; auch heisst es, da es Palästina gegen Osten lag: „Land der Söhne des Ostens“ Gen. 29, 1. oder „Land des Ostens“ eb. 25, 6. und die Gebirgsstrecken am Euphrath sind „Berge des Ostens“ Num. 23, 7. genannt, daher auch die Bewohner Gen. 29, 1. „Söhne des Ostens.“ An der Grenze Mesopotamiens lag Bileam's Heimath Phethor Num. 22, 5., vgl. 23, 7. Dt. 23, 5. Die Hauptstadt war Arâm-Bät-Rechôb [2]), 2 Sam. 10, 6., wofür 1 Chr. 19, 6.: Arâm Náharáim, weil der Verf. den Namen der Hauptstadt mit dem des Landes, wo sie lag, vertauschte. Rechôb ist aber eins mit Rechoboth Hannáhar am Euphrath Gen. 36, 37. Gen. 22, 21. findet sich bei'm Ergänzer [3]) nun aber eine Genealogie der zwölf Söhne Nachor's, denn die Zwölftheilung zeigt sich, wie später näher erläutert werden soll, bei allen hebräischen Völkern. ʿUss erscheint als Erstgeborner, Buz als dessen Bruder, Arâm (Sohn Kemuels) als dessen Enkel, so auch Késed u. aa. Diese Namenfolge scheint der Folge der Länder zu entsprechen, von dem in Palästina bekannteren und näheren zu dem entfernteren Lande übergehend. Buz scheint demnach näher an Arâm zu liegen als ʿUss, nur mag dieses letztere, weil es als Erstgeborner bezeichnet wird, politisch bedeutender gewesen sein, wie es denn auch öfter erwähnt und seiner Könige Jer. 25, 20. gedacht wird. Bemerkenswerth ist aber Arâms Unterordnung als eines minderbedeutenden Geschlechtes, wogegen es in der genealogischen Notiz Gen. 10, 23., die unfehlbar vom Elohisten herrührt, an der Spitze der ara-

1) Movers Unters. über d. Chr. S. 200. Anm.

2) Nicht zu verwechseln mit Bät-Rechôb in Ascher, wo Kenáaniter wohnten. Movers a. a. O. S. 209.

3) Stähelin a. a. O. S. 47.

mäischen Völkerlinie steht und ʿUss dagegen ihm als sein Sohn untergeordnet ist. In diesen Landschaften war die Sprachenscheide der arabischen und aramäischen, wahrscheinlich auch der (sogenannten) hebräischen Zunge. ʿUss, die Heimath Ijjob's, grenzte mit Chaldäa (Ijj. 1, 17.), Arabien (ebd. v. 15.) und Idumäa (2, 11.), wodurch sich jene Verschiedenheiten der Tradition über die Verwandschaftsverhältnisse natürlich lösen; zugleich aber erhellet daraus, da Uss Gen. 36, 28. beim Elohisten, so wie Klagl. 4, 21., mit zu Edôm gerechnet wird, dass daselbst kein rein aramäischer Dialect vorausgesetzt werden darf. Aehnlich ist das Verhältniss der Landschaft Buz. Vermöge der Abstammung von dem Aramäer Nachor muss dort aramäisch geredet worden sein, doch tritt er auch bei den arabischen Völkerschaften auf Jer. 25, 23. Auch nach dieser Stelle lag Buz in der Nähe von ʿUss, wofür auch spricht, dass Ijjob's (aus ʿUss) Gegner Elihu, Ijj. 32, 2. ein בּוּזִי heisst und ein Aramäer genannt wird. Wichtig aber ist die richtige Einsicht dieser Verhältnisse für die Würdigung der Sprachbeschaffenheit des Buches Ijjob. Zur aramäischen Linie werden Gen. 21, 22. auch die Chaldäer (כֶּשֶׂד) [1]) gerechnet. Allein das Volk aus Norden, welches im siebenten Jahrhundert erobernd unter dem Namen כַּשְׂדִּים auftritt und wohl den Kurden entspricht, darf, obwohl es nach Eroberung der Ursitze der Chaldäer (Arpakschad, Ur Kasdim) den Namen des dort einheimischen Volkes angenommen zu haben scheint, (daher diese nordischen Barbaren Ez. 16, 57. auch בנות ארם heissen können), wie die erobernden Sachsen den Namen der alten Briten annahmen, doch nicht damit verwechselt werden, denn dieses nördliche Volk war ein unsemitisches, das eine den Israeliten barbarischklingende

1) Allerdings ein dunkler Name, wenn Arpakschad bedeutet: Festung der Chaldäer.

Sprache redete Jer. 3, 5. 10, 11. Ez. 3, 6. Auch kann man aus Jer. 23, 13. nicht schliessen wollen: die Assyrer hätten dieses nordische Volk nach Babylon verpflanzt, denn die Stelle ist verderbt und es sind daraus keine Folgerungen in geschichtlicher Beziehung zu ziehn. [1])

Aber ausser diesen Aramäern jenseits und diesseits des Euphrath gab es noch andere Völkerschaften dieses Stammes, welche diesseits des Stromes Städte und Staaten im Norden Palästina's gründeten. Die bekannte Stadt דַּמֶּשֶׂק [2]), wofür, nach syrischem Sprachgebrauch statt des Dagesch f. eine Liquida einschiebend, der Chronist דַּרְמֶשֶׂק schreibt (wie 1 Chr. 15, 27. מְכֻרְבָּל st. מְכֻבָּל), gleichwie auch der Syrer Darmasq schreibt und spricht (Pesch. zu Apg. 9, 2 f.), wird schon in dem alten Stücke Gen. c. 14. zu Abrahams Zeit vorausgesetzt, wenn auch nicht sicher 15, 2. [3]) Bei ʿAmos 9, 7. heisst es: Aram, d. i. den Zeitumständen nach (1, 5. vgl. Jes. 7, 17, 3.) Aram Dammasq, sei vom Kyros-Flusse in Armenien aus bevölkert. Ob diess nun eine neue Einwanderung gewesen sei, welche erst in die Zeit von Abraham bis Josua fällt? Ewald stimmt dafür, weil sie sonst zur Zeit des ʿAmos nicht so wohl noch hätte bekannt sein können. Allein der Prophet gedenkt noch an derselben Stelle auch der Ankunft der Philister aus Kaphtor, einer noch viel älteren Wanderung, von der die Schrift sonst auch weiter nichts aussagt. So lässt es sich also denken, dass ʿAmos die uralte Einwande-

1) Ewald i. d. Gött. gel. Anzeigen 1837. St. 180. S. 1799.

2) Die Annahme Ps. 120, 5. stehe מֶשֶׁךְ für דַּמֶּשֶׂק, welche Hitzig Pss. I. 193. f. aufstellte, scheint derselbe S. 196. selbst zurückgenommen zu haben.

3) Ewald Gesch. 1. 366. Anm. hat die Zweifel Hitzigs (Pss. II. 193.), welcher die Worte הוּא דמשק für ein Glossem erklärt, nicht beseitigt.

rung der Aramäer im Sinne hatte, die nach der Geschlechtsregister Art Gen. 10, 11. von Arpakschad und Ur Kasdim abgeleitet wird, denn die allgemeine Heimath der Hebräer überhaupt ist ja eben in jene Gegenden zu setzen, woher nach ʿAmos die Aramäer gekommen sein sollen. Auch zu Iosua's Zeit muss Dammasq von nichtisraelitischen Stämmen bewohnt gewesen sein, daher ihrer bei Eroberung des Landes keine Erwähnung geschieht. Dammasq lag aber so nahe an Arabien, dass sie später einem arabischen Könige gehörte (vgl. 2 Cor. 11, 32.). Schon zu Sauls und David's Zeit hat man aber zuförderst Arâm Zobah von Arâm Dammasq zu unterscheiden, wie Ps. 60, 2. Arâm Zobah von A. Náharáim (2 Sam. c. 8. nicht erwähnt, wo nur Aram Dammasq und Arâm Zobah genannt sind) unterschieden wird. Das Reich Zobah lag nordöstlich von Dammasq, zwischen Euphrath und Orontes, es erstreckte sich nach 2 Sam. 10, 16. auch bis jenseits des Euphrath, doch dient grade diese Stelle zum Beweise, dass die Hauptländermasse desselben diesseits des Euphrath lag, denn Hadadezer nimmt dort offenbar zu den letzten Hülfsmitteln seine Zuflucht. Zobah wurde schon unter dessen König Hadadezer von Saul geschlagen: 1 Sam. 14, 47., dann von David: 2 Sam. 8, 3. 10, 6. 8. ff. Der König von Zobah wollte sich am Euphrath wiederfestsetzen (2 Sam. 8, 3.) und auch dem Könige Thoi vom kenáanitischen Chamath am Orontes (ebd. v. 9.) sein Reich entreissen, wobei er von dem Könige der damascenischen Syrer unterstützt ward. Doch gelang es ihm nicht, diesen Vorsatz in Ausführung zu bringen 1 Chr. 8, 3. 9. Bald darauf scheint Chamath (Grenzland an Dammasq Zekh. 9, 2. Ez. 47. 16.) doch an Zobah gekommen zu sein, denn so erklärt sich uns der Ausdruck: חֲמָתָה צוֹבָה 1 Chr. 18, 3. und חֲמַת צוֹבָה 2 Sam. 8, 3. Da Arâm Zobah später nie wieder erwähnt wird, so scheint es von Arâm Dammasq, welches Anfangs neben ihm erscheint (2 Sam. 8, 6. vgl. v. 3 u. 4.)

verschlungen. Die Geschichte von Dammasq hier vorauszunehmen, wäre nicht am Orte, nur Einiges mag hier gesagt sein. Seit Achab's Zeit traten Pascha's, zinsbare oder Unterkönige (פחות = שרים Jes. 10, 8.) an die Stelle der zinsbaren Könige 1 Kön. 20, 24., aber unter der fortdauernden Oberherrschaft der Könige von Dammasq, welcher wahrscheinlich unter dem „Riegel von Dammasq“ Am. 1, 5. verstanden ist. Wahrscheinlich war Dammasq, seitdem die Assyrer es zerstörten, ein sehr schwaches Reich; doch vgl. Jer. 35, 11, Gegen aramäische Reiche und namentlich gegen das damascenische (und dessen Städte Arpad, Chamath 49, 23.) zog Nebukadnezar (605) nach der Schlacht von Karkemisch Jer. 49, 23—27. — Eine dritte aramäische Völkerschaft aber jenseits des Jordan war מַעֲכָתִי d. i. מַלְכָּתִי, wohnhaft in אֲרַם מַעֲכָה (f. אֲרַם בֵּית מַעֲכָה) oder blos מַעֲכָה und מַעֲכָת, nahe an Baschan Deut. 3, 13., an Ruben grenzend Jos. 13, 22., schon zur Zeit David's unter einem eigenen Könige 2 Sam. 10, 6., mit der Hauptstadt: Abelah-Bät-Máakah (Haus der Königin, מַלְכָּה=מַעֲכָה) 2 Sam. 20, 14. 15. geheissen, nach Analogie von Schalman-Bät-Arbel Hos. 10, 14. Ein viertes aramäisches Volk (2 Sam. 15, 8.) war auch גְּשׁוּר, גְּשׁוּרִי, zur Zeit Salomo's unter einem Könige (2 Sam. 3, 3. 15, 57., auch noch erwähnt 13, 37. 14, 23.) und wohl ein Zweig von einem im transjordanischen Lande wohnenden Urstamme (vergl. S. 202.), welcher nach Jos. 13, 13. im transjordanischen hebräischen Gebiete wohnte und auch gemeint ist Deut. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 13. 1 Chron. 2, 23., auch 2 Sam. 2, 9. ist wohl statt האשורי mit Thenius nach Vulg. Syr. zu lesen הַגְּשׁוּרִי. Geschur kann auch, wenn man überhaupt das Nordjordanland mit diesem Namen bezeichnete, dicht an dem israelitischen gelegen haben, indem vielleicht die Israeliten nur einen Theil des mit diesem Namen bezeichneten Gebietes sich unterworfen haben. Ueber die Bedeutung: Brückenland vgl. Thenius a. a. O.

Die Sprache der Aramäer [1]) war den Leuten aus dem israelitischen Volke in späterer Zeit schon völlig unverständlich geworden. 2 Kön. 18, 26. Jes. 36, 11. Sie ist der grössere und ältere Sprachzweig, doch wie er in seiner ältesten Gestalt beschaffen gewesen sei, lässt sich nicht mehr genauer angeben, weil wir kaum noch Ueberbleibsel davon haben, denn was wir Aramäisches in Mesopotamien und sonst finden, ist den Consonannten und der Aussprache nach schon hebraisirt. Gen. 31, 47. Jer. 10, 11. Es ist zu bedauern, dass nicht mehr so alte Namen, wie Hadadezer, auf uns gekommen sind. Später, schon seit der assyrischen Zeit, finden sich Namen bei ihnen, die sich dem Persischen anschliessen, da die Einwirkung des medopersischen Wesens auf das Assyrische erwiesen ist [2]). Es finden sich dann ferner Zusammensetzungen bei den Aramäern, die aus sanskritischen und semitischen Sprachen zugleich zu erklären sind, z. B. Adarmelek (Feuerkönig), Anammelek u. a., dergleichen auf der Grenzscheide der politischen Verhältnisse kaum fehlen konnten. — Ihre Religion anbetreffend, so war die Schutzgottheit der Aramäer הֲדַד oder אֲדַד. d. i. nach Macrob. Sat. 1, 23. die Sonne (Baal) [3]). Das Wort erscheint häufig in syrischen Königsnamen (Hadadezer [4]), Benhadad), ein Beweis, dass Hadad National- und Schutzgottheit war, eins mit dem

1) Bekanntlich ist der Name Syrer nach griechischem Sprachgebrauch Abkürzung für Assyrer. Weil diese seit lange her jene Gegenden in Besitz gehabt hatten, so dass selbst die nachfolgenden fremden Eroberer noch mit diesem Namen bezeichnet wurden, so trug man den Namen auch auf die dort wohnenden Völkerschaften über.

2) Stern und Benfey Monatsnamen S. 187 f.

3) Vgl. Vatke Rel. des A. T. I. 370. Movers Phön. I. 196. 368. Hitzig zu Jes. S. 205.

4) Denn die Lesart הדדעזר verdient offenbar den Vorzug vor der anderen: הדרעזר, welche sich im Text 2 Sam. 10, 16. 19. und in vielen alten Vss. und Codd. c. 8, 3. findet.

Rimmôn d. h. Granatapfel, welches Symbol und Attribut dem Principe der Fruchtbarkeit beigelegt wurde. Ihn verehrten die Syrer in Dammasq 2 Kön. 5, 18. und ein Ort Hadad-Rimmôn wird Zekh. 12, 11. im Thale Izre^cél erwähnt, ohne Zweifel eine syrische Colonie, genannt nach dem Namen des dort verehrten Gottes.

Nachdem also ein Theil der Aramäer zwischen Euphrath und Tigris geblieben war, zog ein anderer, (ob gleichzeitig oder gar schon früher, da Dammasq schon Gen. 14. erscheint, ist nicht zu sagen), gleich den verwandten hebräischen Stämmen nach Kenáan herüber und siedelte sich im Lande an. Die Sage stellt den Weiterzug der Hebräer nun so dar, als seien Abrahâm und Lôt (Charrans Sohn Gen. 11, 27., somit Brudersssohn Abrahâm's), welche als Vertreter der beiden andern Theile der Therachiten erscheinen, mit ihren Familien allein dahin gekommen und dann erst leibliche Stammväter der von ihnen abgeleiteten Völker geworden. Was von Vater, Sohn und Enkel erzählt wird, ist dem Sinne der Sage nach von physischen Verhältnissen zu verstehen. Ein besonders hervorragender und bedeutender Mann in einem solchen Stamme galt als der Anfangspunkt der geschichtlichen Ueberlieferung und wurde von den Späteren für den leiblichen Stammvater gehalten. Abrahâm, als Scheikh oder Anführer einer grösseren, zunächst aus dem südlichen Mesopotamien, weiter aus den iberischen Gebirgen vorgedrungenen Völkermasse, galt als ein solcher Anfangspunkt nicht nur der Araber und Edomiter, sondern vornämlich auch der Israeliten, welche sich später als jene zu einem besonderen Volke absonderten. Er wird daher Jes. 51, 1 f. der alte starke Fels genannt, woraus die Israeliten gleichsam ausgegraben, und Sarra eine tiefe hohle Quelle, woraus sie gebohrt sind. Wie Jaqob, so steht Abrahâm Mikh. 7, 20. Jes. 41, 8. für sein vornämlichstes Geschlecht, die Israeliten. Auf Lôt aber

werden die ʿAmmoniter und Moabiter zurückgeführt, auf ihn, der, obwohl nur in der Sage von Lôt, sonst allein von Moab und ʿAmmôn gesprochen wird (denn der Ausdruck: „Söhne Lôt's" im späten Ps. 93, 7. 8. ist nur auf Grund des Pentateuch's gewählt), dennoch nach dem Stück Gen. c. 14., welches einen ächt geschichtlichen Charakter an sich trägt, für eine geschichtliche Person und den wirklichen Stammverwandten (Bruder Gen. 14, 14.) Abrahâm's gelten muss, wie sehr die Volksdichtung auch im Einzelnen sein Leben ausgeschmückt hat. ʿAmmon's und Moab's Stammväter lässt die Sage erst in Kenáan geboren werden, denn Lôt's Stamm zerfiel hier erst in zwei Theile. Alle diese Volksstämme, aber auch andere, welche sich später in Kenáan absonderten und daher in ihren Stammvätern hier erst auftreten, wie Qeturäer, Ismaeliten und Edomiter, alle diese Völker wanderten gleichzeitig in Kenáan ein und zwar (bei der Zähigkeit, mit welcher Nomaden aneinanderhangen, erscheint die Forderung um so wichtiger) nach der späteren religiösen Auffassung des Ergänzers Gen. 12, 1.: auf göttliches Gebot (vgl. Jos. 24, 3 f.), denn den drei nun in der Sage auftretenden Erzvätern (Ex. 3, 6. Lev. 36, 42.), als den Vätern des Volkes, Jer. 11, 5., hatte Gott nach frommer Anschauung das Land verheissen, nach dem Elohisten Gen. 17, 8. und dem Ergänzer: 22, 16. 26, 3. 28, 13. vgl. Jer. 11, 5., und der Besitz des Landes wird immer als eine göttliche Berechtigung unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet.

Der Name des Stammvaters, auf welchen die Israeliten ihre Abkunft im weitern Sinne zurückführen, ist bis Gen. 17, 5. אַבְרָם, dann אַבְרָהָם und die versuchten Deutungen dieser Namen weichen voneinander ab. Man hat wohl angenommen, Abrâm bedeute: „hoher, erhabener Vater", Abrahâm dagegen: „Vater der Menge", oder auch, beide Namen böten nur eine verschiedene Aussprache mit derselben Bedeutung des Wortes:

„Vater der Menge“ [1]). Allein zu letzterer Annahme wurde man wohl nur durch den Wechsel von Sarrai und Sarrah bewogen, zweien Wortformen, die allerdings nur eine ältere und eine jüngere Sprachgestalt an sich zu tragen scheinen; bei dem Doppelnamen des Stammvaters möchte der Fall ein anderer sein. Abrahâm nämlich, d. i. wahrscheinlich = Ab Hamôn, Gen. 17, 4., Vater einer Menge, scheint nur eine spätere Bildung und Deutung, welche dem ältern Namen, als die Stämme seines Trägers sich weiter ausgebreitet hatten, wirklich gegeben ward, was nach der Darstellung der Schrift von Gott selbst in Folge der Verheissung geschieht. Der Name אַבְרָם scheint zu verstehen als אַב אֲרָם „Vater Arâm's“, wie ja auch sonst רָם für אֲרָם geschrieben ist (Ijj. 32, 2. 2 Chr. 22, 5. vgl. 2 Kön. 8, 28.). Abrahâm war aber aus Arâm gekommen, daher Dt. 26, 5. auch Jaqob, als Ankömmling aus Arâm oder Mesopotamien, „ein herumziehender Aramäer (אֲרַמִּי אֹבֵד) genannt wird. Abrahâm's Weib, seine Halbschwester (Gen. 20, 2.), ist שָׂרַי (sprich *Σάῤῥα* LXX) später שָׂרָה geheissen. Letztere Form ist wohl nur die jüngere, gebräuchlichere, obwohl man auch bei ihrem Namenswechsel, wenn der rechte Sinn in die Namengebung durch Jahve kommen soll, eine verschiedene Bedeutung des spätern Namens erwarten sollte. Die Bedeutung von שָׂרָה ist jedenfalls: Fürstin, wie die Philisterhäuptlinge Sarranim d. i. Fürsten hiessen; nach der spätern Auffassung in der Schrift aber: weil Könige von ihr abstammen sollen. Gen. 17, 15. Dadurch bewogen, dass Gen. 11, 29. zwei Töchter Charran's: Milkah und Jiskah genannt werden, dass die erstere zwar als Nachors Weib erscheint, der zweiten aber weiter keine Erwähnung geschieht, obwohl die Namen der Töchter in den Genealogieen sonst nur dann aufgeführt werden, wenn sie eine geschichtli-

1) Ewald Composition der Gen. S. 246. dess. Gramm. §. 66.

che Bedeutung haben: hat man die Sarra mit der Jiska zu combiniren versucht. Man hat vermuthet, Sarra habe Jiska geheissen; wie denn Josephus [1]) wirklich statt der Jiska die Sarra, das Weib Abraham's, als Tochter Charran's nennt, gleich den Arabern [2]) Anderweitig [3]) hat man die Jiska zur Stammmutter der von Lôt sich ableitenden beiden Völker (Moab-ʿAmmôn) machen wollen, wie Sarra und Milka als Stammmutter der Abkömmlinge Abrahâm's und Nachor's gelten. Diese Annahme hat auf den ersten Anblick viel Ansprechendes für sich und doch regen sich einige Bedenken gegen sie. Allerdings liesse sich der nächste Einwand beseitigen, denn wenn man sagt, Gen. 19. würden Moab und ʿAmmôn erst von den Töchtern Lôt's abgeleitet, die Schrift würde also mit sich in Widerspruch stehn, wenn sie 11, 29. andeutet, dass Jiska die Mutter Moab's und ʿAmmôn's gewesen sei: so könnte die Antwort sein: dass zwar, wie c. 19. vom spätern Ergänzer herrührt, so auch 11, 27—32. durch seine Hände ging (wie wir bereits gesehen haben), er aber die ursprüngliche Absicht, aus welcher in der ältern Urkunde die Jiska erwähnt war, nicht mehr erkannte und darum um so unbedenklicher den gehässigen Volksmythus c. 19. aufgenommen habe. Allein ein andrer Einwand hat mehr Gewicht. Wäre nämlich nach der Grundschrift Jiska für das Weib Lôt's zu halten, sei es nun, dass diese als Mutter seiner Töchter, oder sogleich als Mutter Moabs und ʿAmmôns gedacht werden soll, so würde schon der Elohist wenigstens versteckt die Ehe des Lôt als eine blutschänderische bezeichnet haben, da er seine leibliche Schwester zum Eheweibe genommen hätte, ein Verhältniss, das schon im Herkommen ganz undenkbar

1) Arch. I. 6. 5.
2) Abulfed. hist. anteislam. ed. Fleischer p. 20.
3) Ewald Gesch. I. 368.

gewesen zu sein scheint, da es nicht einmal in den Gesetzen über verbotene Ehen berücksicht ist. Dem Elohisten ist aber solche Absicht, den Ursprung der verwandten Völker auf gehässige Weise darzustellen, noch überall fern und so auch in diesem Falle. Man darf auch nicht sagen: es habe doch ein ähnliches Eheverhältniss bei Abrahâm stattgefunden; denn dadurch, dass Abrahâm seine Halbschwester heirathet, verstösst Abrahâm, wenn wir diess Verhältniss als ein geschichtliches, das wirklich zwischen zwei Personen eingegangen ist, gelten lassen, allerdings zwar gegen den sittlichen Begriff der Ehe, welche zu nahe Blutsverwandschaft ausschliesst, allein geradezu und unbedingt verboten [1]) war die Ehe mit der Halbschwester auch selbst im späteren Gesetze nicht, wie sie denn auch bei andern Völkern vorkam, bei den Aegyptern (Diod. 1, 27.), den Atheniensern (Corn. Nep. Cim. 1.) vergl. Herod. 3, 31. Die Tradition erlaubt den Israeliten die Ehe unter Stiefgeschwistern sogar unbedingt und das Gesetz Lev. 18, 9, und 11. vgl. Ez. 22, 11. verbietet sie nur in einem Falle [2]). Heirathet nämlich der Vater eines erwachsenen Sohnes eine Wittwe, die aus ihrer ersten Ehe eine Tochter mitbringt, so dürfen sich die beiden Stiefgeschwister nur dann heirathen, wenn die Mutter kein Kind in der zweiten Ehe gebiert; sobald dies aber geschieht, werden die zwei Stiefgeschwister durch des Kindes Geburt in Blutsverwandtschaft versetzt und dürfen sich nicht heirathen. [3]). Nach dem

1) Wie diess Tuch zur Gen. S. 375. annimmt.

2) Die Tradition der Juden erlaubt die Ehe unter den Stiefgeschwistern ohne den Ausnahmefall unbedingt.

3) Uebersetzt man die Worte Lev. 18, 9. und 11.: „die Blösse deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter im Hause geboren oder draussen geboren [in oder ausser der Ehe geboren] du sollst nicht enthüllen ihre Blösse; v. 11.: die Blösse der Tochter des Weibes deines Vaters, deinem Vater geboren, deine Schwester ist sie, du sollst nicht enthüllen ihre Blösse“,

Allen haben wir wohl kein Recht, die Jiska in ein so nahes verwandschaftliches Verhältniss mit Lôt zu bringen. Will man nicht annehmen, dass die Tradition über die Jiska, welche ihre Nennung a. a. O. rechtfertigt, uns vorenthalten sei, so hat die Ansicht des Josephus und der arabischen Tradition, dass Sarra und Jiska nicht zu unterscheiden seien, gar viel für sich. Dass Doppelnamen häufig vorkommen ist bekannt. Jiska wurde Sarrai oder Sarrah geheissen, als Abrahâm sich selbst zur Würde eines Stammhäuptlings erhoben hatte. Was nun aber endlich noch den Namenwechsel Abrahâm's und Sarra's betrifft, so soll derselbe nach neuerer Meinung [1]), nur eine Nachbildung der Erzählung vom Wechsel der Namen Jaqob-Israel sein, weil im letztern Falle ein grosser geschichtlicher Grund für diesen Wechsel und für völlig verschiedene Namen, die beide volksthümlich sind, dort nur ein schriftstellerisches Motiv und eine mehr künstliche kaum bemerkbare Umänderung desselben Namens sich zeigt. Mag aber auch der letztere Grund bei Sarra zutreffen, so doch nicht bei Abraham, bei welchem wirklich ein geschichtliches Motiv für den Namenswechsel vorgelegen zu haben scheint. Zudem berichtet derselbe Erzähler,

so würde v. 11. sich als überflüssig darstellen, indem er nichts mehr sagen würde als v. 9. und blos eine Wiederholung desselben wäre. Die Tradition der Juden (s. die vorige Anm.) scheint somit auf einem Irrthume zu beruhen und man erkläre vielmehr v. 11.: die Blösse der Tochter des Weibes deines Vater's [der Tochter welche das Weib aus ihrer ersten Ehe deinem Vater mitgebracht], die mit deinem Vater ein Kind gezeugt [מולדת bezieht sich demnach auf האשה היא מולדת ילד = אשת אביך = אביך die eine Gebärerin für deinen Vater ist] wird dadurch deine Schwester [durch das Kind, welches leiblicher Bruder, oder leibliche Schwester zu jedem der Stiefgeschwister wird, treten diese auch gegenseitig in ein blutsverwandtschaftliches Verhältniss, und] du darfst ihre Blösse nicht enthüllen. Ueber die Thamar 2 Sam. 13, 13. in der Geschichte David's.

1) Ewald a. a. O. S. 392.

der Elohist, einerseits den Namenswechsel Abrahâm's und Sarra's (c. 17.), andrerseits von Jaqob-Israel, der Ergänzer dagegen, dem man am ehesten solche schriftstellerische Art und Absicht zutrauen sollte, nur den Namenwechsel Jaqob's c. 32, 23—33.

Werfen wir nun zuförderst einen Blick auf die geschichtliche Persönlichkeit der drei Erzväter, mit deren Leben in der Sage die Erzählung vom Aufenthalt der Israeliten anhebt, so lässt sich allerdings nicht behaupten, dass gerade nur drei solche Ahnen den zwölf Stämmen vorausgegangen seien; der Dreizahl (welche auf die heilige Zwölfzahl zurückgeht) begegnen wir (wie in den Mythen und Sagen anderer Völker) schon vor der Fluth in den grossen Urahnen Adam, Seth und Noach, nach der Fluth in Schem, Cham und Japhet, dann in Abrahâm, Charron, Nachor, ohne dass wir eine geschichtlich wirkliche Wiederkehr dieser Dreiheit und etwas anders darin erblicken könnten, als eine künstliche Eintheilung grosser Zeiträume und Anordnung grosser Volksverhältnisse. Es wird sich auch später noch deutlicher herausstellen, dass ein leibliches Verwandtschaftsverhältniss, wie es die Sage in reizenden Familienbildern von Abrahâm, Isaaq und Jaqob erzählt, nicht gedacht werden kann; und doch können wir die geschichtliche Existenz aller drei Volksahnen, die in einem grösseren Kreise und unter vielen Stammgenossen für die Erinnerung besonders leuchtend hervortraten, nicht gradezu ableugnen, am wenigsten die des Abrahâm und Jaqob, wie sehr auch die individualisirende Sage und spätere Vorstellungen ihr Bild im Einzelnen geändert haben. Die späteren Geschichtsschreiber hatten auch im Grossen und Ganzen noch einige deutliche Erinnerungen über die patriarchalische Zeit. Zum Theil schlossen sie sich an Ueberreste des Alterthums an (Gen. 21, 33. 34. 35, 4. 8. 20. c. 23. (das Erbbegräbniss Abrahâm's); an alte, heilige Bäume zu Mamre, Moreh, Beërscheba' und Bätel (Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. vgl. mit 14, 24. 12, 6, vgl. Dt. 11, 30.; Gen. 21, 33. 33, 8.); an alte

Altäre 35, 1. 3. 7. vgl. 12, 7. 13, 18. 26, 25. 33, 20. und an den dort gefeierten Cultus, daher die charakterische Bezeichnung: „Gott von Bätel" Gen. 35, 7. 33, 20. 21, 33. vgl. Ex. 17, 6.; ferner an alte Steindenkmale bei Bündnissen (Gen. 35, 14 f. vgl. Ex. 24.), die auch als Grenzmarken zwischen hebräischen und aramäischen Völkern (31, 45—54. vgl. Jes. 19, 19.), oder als Grenzzeichen (Gen. 35, 20.) gesetzt waren. Auch gab es Traditionen, dass die Erzväter an solchen Orten, die schon in uralter Zeit, oder auch später, bei Kenáanitern und Hebräern heilig waren, geweilt hatten, wie zu Moreh, Mamre, Chebron, Beérschébaʿ, Machanáim, Peniél, Sukkoth, Gerar, Sikhem, Bätel. Diese Orte aber galten zumeist seit Josua's Zeit nicht mehr für heilig, vielmehr andere, wie Gilgal, und schwerlich hätte man diese Heiligthümer, die zur Zeit der ersten Propheten (z. B. des ʿAmos) längst zu götzendienerischen geworden waren, von den Erzvätern weihen lassen, wenn nicht bestimmte Erinnerungen auf sie zurückgewiesen hätten. Solche Erinnerungen haben sich aber auch erhalten hinsichtlich der Wanderungen der Erzväter in Kenáan; der Hin- und Herzüge Abrahâm's im südlichen Lande, Isaaq's im südlichsten und unfruchtbarsten, Jaqob's im südlichen und mittleren. Endlich waren auch Erinnerungen über Joseph in Aegypten dem Volke über seinen Aufenthalt in Aegypten hinaus geblieben. Freilich sind alle diese Gestalten, welche in der Patriarchenzeit als leuchtende Vorbilder gelten sollen, von der Vorliebe des Volkes ausgeschmückt. Auch haben wir z. B. schon Abrahâm's Bild gewiss nicht mehr vollständig, eine Vermuthung, auf welche wir gerade durch das alte Stück Gen. c. 14. geführt werden. Dieses unschätzbare Bruchstück, das von der gesunden und vorurtheilsfreien Kritik fast allgemein einer ältern Quelle, als die Grundschrift ist, zugeschrieben wird, die ganz andere Zwecke verfolgte, jene Grundlage des Pentateuch's bezeugt, indem sie wie zufällig auf Abrahâm kommt, auf die vollkommen-

ste Weise die historische Glaubwürdigkeit der Person Abrahâm's. [1]) Gerade darin aber auch, dass so viele Völker auf Abrahâm zurückgeführt werden und in der durchgehenden Verehrung, die sie ihm zollen, so dass er das Vorbild Muhamed's wurde [2]), liegt gleichfalls ein Beweis vor von der hervorragenden Persönlichkeit des Mannes und man muss auf das Bestimmteste die Ansicht ablehnen, Abrahâm sei nur eine erdichtete Person [3]), die einzig nur dazu diene, der Nation ein leuchtendes Vorbild aufzustellen. Dass letzteres vielmehr nur ein Nebenzweck bei der Erscheinung Abrahâm's und Jaqob's, nicht der ausschliessliche war, welcher die geschichtliche Wahrheit völlig vernichtete, erhellt aus den zum Theil ungünstigen Schilderungen ihrer Persönlichkeit, die von den spätern Darstellern nicht zurückgehalten werden. Freilich ist das Urbild dieser Erzväter durch viele Hände gegangen und es wurden ihm Farben aufgetragen, die ihm ursprünglich fremd waren, aber mehr noch wurden diese Erzväter in nachkanonischer Zeit ein Gegenstand der Volkssage und freieren Dichtung. Die Aegypter sollen nach Joseph. Arch. 1, 8, 2. vgl. Euseb. pr. ev. 19, 16—11. 23. von Abraham die Arithmetik erlernt haben und diese Wissenschaften sollen dann zu den Griechen übergegangen sein, wie auch Joseph nach Euseb. a. a. O. in Aegypten Maass und Gewicht erfunden haben soll, beides wohl nur, weil die Hebräer aus Ur Kasdim gekommen waren und man die

1) Indem c. 14. v. 14. für Laisch schon Dan gesetzt ist, was, wie wir früher (vgl. S. 189.) sahen, die Richterzeit voraussetzen würde, muss der Ergänzer das Wort eingesetzt haben. Dass dieser bei dem alten Stücke nicht ganz unbetheiligt ist, führt auch Stähelin a. a. O. S. 45. aus.

2) Geiger: Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 121 ff.

3) Abrâm soll nach Einigen = Brama, Sarra = Sarasvati sein. Vgl. v. Bohlen Gen. S. 195. Hitzig: Ps. II. 42. Vatke Rel. des A. T. I. 689.

Chaldäer nur in Babel kannte; bei Joseph aber noch aus dem besondern Grunde, weil diesem die Ackervertheilung in Aegypten Gen. 47, 13 f. zugeschrieben wird. Daran ist aber nur wahr, dass wirklich von Babylonien aus den vorderasiatischen und europäischen Ländern eine solche Cultur geworden ist. [1]) Wenn Joseph. a. a. O. 1, 7, 2., vgl. Euseb. pr. ev. 9, 16. bemerkt, er kenne den Abrahâm als die zehnte Geschlechtsfolge nach der Fluth unter den Chaldäern, so setzt Flavius willkührlich voraus, dass in dem welcher nach Berosus „δίκαιος ἀνὴρ καὶ μέγας καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος“ war, Abraham gemeint sei.

Man kann nun aber nicht nur auf Gleichzeitigkeit der Einwanderung der von Abrahâm und Lôt abgeleiteten Völker in Kenáan schliessen, sondern zugleich auf eine grössere Anzahl von Menschen, und nicht darf daran gezweifelt werden, dass Abrahâm schon mit dem Keime des Volkes, aus dem sich später die zwölf Stämme bildeten, nach Kenáan gekommen sei, einer Völkermasse, die später durch neue Einwanderungen unter Jaqob noch vermehrt wurde. Das alte Stück c. 14. setzt einen Haufen von 318 krieggeübten Männern, welche Abrahâm versammelt, eine ziemlich grosse Menschenmenge, voraus. Nach c. 12, 4. ist von Sclaven (נֶפֶשׁ) die Rede, welche Abrahâm schon mit aus Charran brachte; Gen. 13. sind Abrahâm und Lôt überaus reich an Heerden, und da diese der Hirten bedürfen, so sind sie als Hirtenfürsten zu betrachten, welche mit ihren Stämmen das Land durchzogen. Nach Gen.

1) Andere Haggadas, weitere Ausführungen der Sage, von der sie sich selbst weit entfernen, vgl. bei Philo (de Abrahamo), bei den Rabbinen, bei Hieronymus (Quaest. in Gen.), im Qôran und bei vielen spätern arabischen Schriftstellern, in Herbelot's B. O. und in v. Hammer's Rosenöl, Th. I. in der Geschichte des Propheten Abrahâm, ferner bei Geiger a. a. O. S. 121 ff., welcher alle Zusätze des Qôran zur Geschichte des Patriarchen bis auf Moses aufführt.

17, 23. f. erhalten durch die Beschneidung ausser Abrahâm und Ismael noch viele Mitglieder des Hauses Abrahâm's Theil am Bunde. Auch die Ueberlieferungen anderer Völker sprechen für diese Macht und Herrschaft Abrahâm's [1]. Er war ein Scheikh nach Gen. 14., gleich den Königen bei Homer, zugleich Herr und Befehlshaber seiner Horde, in welcher er ein Recht über Leben und Tod hatte (vgl. Gen. 38, 24.), als oberster Priester die Opfer verrichtete und endlich mit anderen Stämmen und Familien Kriege führte oder Bündnisse abschloss. Seine Untergebenen oder die Stammgenossen nennen sich daher Brüder (אַחִים Gen. 31, 54., die *φίλοι* des Herodot 3, 8.) und werden als Kinder und Söhne desselben Scheikh, welcher der Vater oder Patriarch der Familie ist, betrachtet. Man vgl. den Namen Abrâm oder Abrahâm und Jes. 58, 14, vgl. 43, 27., wo Jaqob Vater heisst; man vergleiche auch: wie der Herr und Held einer Stadt oder Landschaft gewöhnlich ihr Vater genannt wurde (z. B. Schobal Vater von Qirjath-Jearim, Salma der Vater von Bätlechem, Charef der Vater von Bät-Gader 1 Chr. 2, 50 f., Aschschur Vater Theqoa's ebd.

1) Nicolaus Damascenus berichtet nach Jos. Arch. 1, 7, 2. (wiederholt bei Euseb. pr. ev. 9, 16.) im vierten Buche seiner Geschichte: *Ἀβράμης ἐβασίλευσε Δαμασκοῦ ἔπηλυς σὺν στρατῷ ἀφιγμένος ἐκ τῆς γῆς τῆς ὑπὲρ Βαβυλῶνος Χαλδαίων λεγομένης. Μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον ἐξαναστὰς καὶ ἀπὸ ταύτης τῆς χώρας σὺν τῷ σφετέρῳ λαῷ, εἰς τὴν τότε μὲν Χαναναίαν λεγομένην, νῦν δὲ Ἰουδαίαν, μετώκησε καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου πληθύναντες.* Josephus setzt hinzu: der Name Abrahâm's sei noch zu seiner Zeit in Dammasq berühmt und ein Dorf daselbst trage von Abrahâm den Namen. Justin 36, 2., wahrscheinlich von Nicolaus Damascenus unabhängig, und nach Trogus Pompejus, bemerkt: Namque Judaeis origo Damascena Syriae nobilissima civitas: unde et Assyriis regibus genus, ex regina Semirami, fuit. Nomen urbi a Damasco rege inditum, in cujus honorem Syris sepulcrum Arathis uxoris ejus pro templo coluere, deamque exinde sanctissimae religionis habent. Post Damascenum Azelus, mox Adores et Abraham et Israel reges fuere. Diese Zeugnisse sind zu Gen c. 14. von Bedeutung.

v. 24. vgl. 4, 3. 32., Esau Vater Edôm's Gen. 36, 9. 43., Jaqob selbst Vater Jsrael's Jes. 58, 14. vgl. 43, 27. Jedoch können die genauesten Geschlechtsregister so wenig es verhüten, als selbst die Abneigung gegen Nebenstämme, dass sich die Familien untereinandermischen, da sie einer grösseren Horde gewöhnlich sich anzuschliessen pflegen (wie die ʿAmaleqiter den Edomitern, die Qäniter den Midianitern, die Midianiter später den Ismaeliten) und dann zuweilen unter einem Oberscheikh zu einer constitutionellen Monarchie gleichsam erwachsen (Wechabiten). Auch Abrahâm's Stamm vermischte sich schon früh mit Kenáaniten. Nicht allein der Nebenstamm Esau hatte chittitische Weiber Gen. 26, 34., sondern auch schon Jaqob's erste Söhne gingen Ehen mit Kenáaniterinnen ein 38, 2. 46, 10. und wie kleinere kenáanitische Stämme allmälig in die hebräischen eindrangen, zeigen die kenáanitischen Namen, die sich als untergeordnete und Nebenlinien in den Genealogien finden, oft bei zwei Stämmen zugleich, da sie zersplitterten. Ruben und Simeon hatten einen Sohn Karmi 1 Chr. 2, 7. 4, 1.; 5, 3., bei Ruben und Juda erscheint ein Chessron (1 Chr. 5, 3.); bei Simeon und Juda ein Zérach (Num. 26, 13. 1 Chr. 4, 24.; 2, 6. 9, 6.), bei Ephráim und Benjámin ein Beker (Gen. 46, 21. 1 Chr. 7, 6. Num. 26, 35.), bei Levi und Esau ein Qorach (Gen. 36, 5. 14. 16. Num. 26, 58. 1 Chr. 6, 7. 22. 9, 19. 12, 6. 26, 1.), bei Ruben und Midian ein Chanok (Gen. 25, 4. 46, 5. Num. 26, 5.). Welche grosse Veränderungen und Umgestaltungen auch sonst in den zwölf Stämmen Israel's selbst vorgingen, wie z. B. Simeon in Juda überging, lehrt die Geschichte im Verfolge. Raub und Krieg unter einem hervorragenden Helden halten solche Conföderativstaaten am besten zusammen. Als ein solcher Hirtenemir erscheint Abrahâm, der mit zahlreichen waffenfähigen Knechten und Verbündeten gegen ähnliche Stammhäupter zu Felde zieht (Gen. 14.). Auf gleiche Weise erscheinen die übrigen

Patriarchen als unumschränkte Gebieter und so lässt auch der Verfasser des B. Ijjob in einem patriarchalischen Gemälde seinen Helden auftreten.

In Abrahâm versetzten die Israeliten und Araber den Anfang ihres religiösen Bewusstseins, obwohl dem Götzen- und Naturdienst auch anderer Völker eine reinere Form des Cultus voranging, die aber wohl im grössern Theile der Menschheit zu Abrahâm's Zeit geschwunden und nur noch das Gut Einzelner, wie Malkisédeq's, sein mochte. Wir haben aber ein Recht, eine reinere Form der Erkenntniss in der Urzeit der Menschheit vorauszusetzen, denn die Präexistenz des Monotheismus im Begriff ist eine ewige und alle Religionen gehen zuletzt auf die Einheit des göttlichen Subjects zurück. Auch nach dem Verf. des B. der Weisheit 14, 13. war die früheste Religion der Monotheismus, worauf er aber wohl nicht durch Reflection auf die religiöse Anlage der Menschen, sondern durch die Voraussetzungen der Schrift gekommen ist. Aber dies reinere Bewusstsein war auch in der hebräischen Völkerlinie schon getrübt. Israeliten und Araber erblicken jenseits Abrahâm und in dessen väterlichem Hause die Herrschaft des Heidenthumes Jos. 24, 2 f. 14. 15.; auch die Verwandten Abrahâm's sollen Götzendienst getrieben haben, Gen. 31, 19. 29. 35, 2. Sonach erscheint Abraham als ein solcher, der die Vorstellung von der Einheit, Allmacht und Idealität Gottes, deren Form für das Bewusstsein jedenfalls bisher eine beschränkte war, zu reinerer Anschauung brachte. Schon vor Abrahâm war אֵל oder אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים ganz allgemeiner Gottesname der hebräischen Völker, unter welchem die Aramäer auch den Baal verehrten, wie sich aus dem Wechsel von אל und בעל ergiebt, da Richt. 9, 46. El Berith mit Baal Berith v. 4. 8, 23. wechselt und El in Tâbeél Jes. 7, 6. (= Tâbrimmon 1 K. 15, 18.) kein anderer als Baal ist. Auch Eloah (ܐܠܗܐ, اله) war eben

so allgemein, daher finden die Masorethen zu Deut. 32, 17. sich noch veranlasst, diesem alten Namen die Note קֹדֶשׁ beizufügen. Auch der im Südosten Palästina's schreibende Verf. des Buches Ijjob braucht ihn, wenn er Ausländer reden lässt, und der Name kehrt dann erst im jüngeren, z. B. Dt. 32, 15. 17., und jüngsten Hebraismus wieder. Das Wort אלהים stammt wohl nicht von אלה = אול, wovon אֵל, sondern bedeutet eigentlich das *Staunen, Furcht und Grauen Erregende*, wie sich dies daraus ergiebt, dass die einfachen Laute אֱלָהּ, von denen jenes Wort gebildet ist, *die unwillkührlichen Laute des Staunens und der Furcht sind* (s. auch *Gesen.* Thes. unter אֱלֹהַּ), so wie aus Gen. 31, 42., wo dem אלהי אברהם gegenüber steht פחד יצחק, daher ist auch אלהים 1 Sam. 28, 13. gradezu: *ein Geist, ein Gespenst.* Dieser Gott, dessen Einheit immer vorausgesetzt, nie vom Elohisten hervorgehoben wird, ward, weil er eben der Eine ist, der Alles ausführen kann, was er will, für das patriarchalische Bewusstsein: „*der allmächtige Gott*", אֵל שַׁדַּי Gen. 17, 1. vgl. 28, 4. 35, 11. 43, 14. 48, 3. (49, 25.) und Einmal bei'm Ergänzer Num. 24, 16., wo aber nur שַׁדַּי, und dieser Name steht als heiliger Gottesname der Patriarchen ausserhalb des Pentateuchs nur noch im B. Ruth 1, 20. 21., wo eine alte Person redend eingeführt wird, eben so im B. Ijjob, weil Alles hier auf patriarchalischen Boden versetzt ist; bei den Propheten nur zweimal, bei Joel und Jesaja, und zwar des Wortspieles wegen. Der Elohist nennt den wahren Gott vor der mosaischen Zeit stets El-Schaddai in den Fällen, wo er sich selbst offenbart, also bei den Verheissungen, welche den Patriarchen zu Theil werden; damit diese Glauben fänden, nennt sich Gott den Allmächtigen; sonst, wo der allgemeine Gottesname genügte, gebraucht die Grundschrift immer den allgemeinen Namen Elohim, d. i. die Gottheit im Allgemeinen, z. B. bei der Schöpfung, oder wenn von der Leitung

und Regierung des Alls die Rede ist. Erst seit Mose offenbarte er sich nach dem Elohisten als Jahve Ex. 6, 3 f., und er ist sich somit des Unterschiedes der vor- und nachmosaischen Religion wohlbewusst, zugleich aber durch den Ausdruck „Gott meines Vaters“ Ex. 15, 2. 18, 4. den Zusammenhang beider Gottesbegriffe, des vollkommenen und unvollkommenen für die mosaische Zeit anerkennend. Von Ex. a. a. O. an braucht die Grundschrift beständig den Namen Jahve, und Elohim steht nur als Appellativum, also hält sie die Differenz beider Namen fest. Als den Herrn Himmels und der Erde schaute auch Malkisédeq Gen. 14, 22. seinen ʿEljôn an, wie Abraham den El Schaddai 24, 3., welcher auch Richter sei über die ganze Erde Gen. 18, 23. als die Macht, die, über das Endliche erhaben, in natürlicher und bildlicher Weise nicht angeschaut werden könne. Aber der ʿEljôn Malkisédeq's, in seiner allgemeinen Beziehung zur Welt, war für das Bewusstsein noch nicht wirklich und wahrhaft vorhanden, das wurde er erst, als für den wirklichen und gegenwärtigen Zweck Gottes die Nachkommen Abrahâm's und deren Erhaltung erkannt ward. In dieser Beziehung auf Abrahâm's Nachkommen war El der El Schaddai. Der spätere Ergänzer weiset die Verehrung des Jahve und also den reinen Monotheismus minder richtig schon in der Urzeit als geschichtlich nach (auch Ex. 3, 14. erklärt nur den Namen Jahve, führt ihn nicht ein), also in der Zeit des Seth Gen. 4, 26., so dass die Sethiten den Uebergang zum frommen Noach bildeten 5, 29. 8, 20., und die Patriarchen in der Verehrung des Jahve fortfuhren 12, 8. 13, 4. 21. 23. 26, 25. vgl. 28, 13. Wechselnd mit dem Jahve-Namen spricht der Ergänzer ferner von dem „Gott der Väter, Abrahâm's, Isaak's und Jaqob's“ Gen. 32, 10. Ex. 3, 6. 15. 4, 4 f., oder „Gott der Väter“ Ex. 3, 13. 16 f. und das Deuteronomium folgt diesem Sprachgebrauch Dt. 1, 11. 21. 26, 7. 27, 3., doch nennt der Ergänzer Jahve in dem Abschnitte Gen.

2, 4—c. 3. auch **Jahve Elohim**, gleichsam um anzudeuten, dass beide Namen innerlich eins seien und Jahve nur bestimmter laute als Elohim; dass aber beide Namen eigentlich für ihn eins seien, zeigt er auch dadurch, dass nicht selten Jahve und Elohim **in derselben Bedeutung** stehen Gen. 4, 25. 22, 1. 8. 9. 27, 28. 39, 9. (im Gespräch unter Heiden) 3, 3—5. (ähnlich) Exod. 13, 17—22. 19, 3. 17. 19. 18, 1. 42. 20, 1. 19 f. Num. 22, 20. 23, 4., oder wo er auf die Erklärung des Namens Jahve, welche später der Elohist bringt 6, 2 f. vorbereitet; Ex. 3, 4—15. 18. 4, 2. 4. [1])

Offenbarungsformen dieses El Schaddai waren nach der religiösen Anschauung, welche ein späteres Zeitalter beim Ergänzer von dem Zeitalter der Erzväter hatte: der prophetische **Traum**, die sinnliche **Gottes- und Engelerscheinung**, daher auch im B. Ijjob, worin das patriarchalische Zeitalter festgehalten ist, die Prophetie unter den göttlichen Offenbarungsformen nicht mit aufgeführt wird (35, 14 f.), sondern Traumgesichte den Eliphaz belehren (4, 12—16.), Engel das ganze prophetische Geschäft der Vermittlung zwischen Gott und Menschen versehen (5, 1.) und Gottes Willen zu Dollmetschern dienen (33, 23.) und endlich auch die sinnliche Gotteserscheinung zur Lösung des Räthsels eintritt. Bei der dermaligen Composition der Genesis werden nun aber **Träume** und **Gesichte** sowohl beim Elohisten, als dem Ergänzer eingeführt, doch ist in allen den Abschnitten, welche hier aus der Grundschrift in Betracht kommen, die Hand des späteren Ergänzers thätig gewesen, welche also diese Vorstellung in das patriarchalische Zeitalter hereingetragen hat. Man vgl. die **Träume** Gen. 20. 28, 10—22. c. 32. 37. 40 f., die **Gesichte** c. 15, 1. 46, 2. Zwar findet sich eine solche Traumdarstellung auch Richt. 7, 13 f. (wo v. 15. שֶׁבֶר für פֵּתֶר **Traumdeutung**) 1 Kön. 3, 4—15., doch

1) Stähelin krit. Unterss. über den Pent. S. 36 f. 70 f.

nicht ohne Einfluss jener Darstellungen. Auch finden sich bei dem Ergänzer, welcher der historischen Zeit schon ferner steht, sinnliche Gotteserscheinungen im wachenden Zustande: Gen. c. 3. 18. 22. 32. (vgl. Ex. 3, 18. 33.), aber auch schon die Furcht: wer Gott schaue, müsse sterben Gen. 16, 7 f. 32. 31. vgl. Ex. 33, 20., der Mensch sei zu schwach, Gott in seiner wahren Natur zu schauen, wie der Jahvist Ex. 32, 17. gradezu sagt. So dachte man also an Mittelwesen und es entstand der Glaube an Engel, die wir beim Ergänzer Gen. 6, 2. c. 18. und 19. antreffen, und nur er gedenkt des Engel's Gottes (מלאך י״י oder מ׳ האלהים), dem wir beim früheren Elohisten noch niemals begegnen [1]). Vgl. Gen. 16, 7 f. 21, 17. (wo מלאך vom Ergänzer hinzugefügt sein muss) 22, 11. 28, 10 ff. 30, 11. Vgl. Ex. 3, 2. 14, 19. c. 23. und c. 34. Num. 20, 16. 22, 21—35. Oft geht aber dieser Engel in Jahve selbst über, z. B. Gen. 16, 13. vgl. v. 7 f. 30, 11 f. Ex. 14, 24. vgl. v. 19. und grade darin, dass der Ergänzer Theophanieen und Angelophanieen immer in einander übergehen lässt, liegt die Ansicht: Gott sei zu hoch, als dass er sich selbst offenbare.

Dass nun der göttliche Zweck: „die Nachkommen Abrahâm's und deren Erhaltung" für das Bewusstsein gesetzt ist, geschieht nach Anschauung und Darstellung der Schrift in der Form eines Bundes Gottes mit Abrahâm. Dieser Bund ist ein gegenseitiger, wie der Bund mit Noach. Einerseits wird darin gefordert: vor Gott zu wandeln und fromm zu sein, andererseits verheissen: die Vermehrung der Nachkommenschaft, das ewige Bestehen des Bundes auch mit dieser und endlich der Besitz des Landes Kenáan. Die Schliessung dieses Bundes, welchen der Elohist c. 17. beschreibt, schildert der Ergänzer auf seine Weise schon c. 15., ebenso wie er

1) Das noch spätere Deuteronomium führt alles unmittelbar auf Gott zurück.

kürzer schon im Voraus c. 8, 20—22. den Segen Noachs c. 9, 1—17. schildert, wie er ein Begebniss, das nach dem Elohisten richtiger in die Zeit c. 20. fällt, schon in den Anfang des Lebens Abrahâm's versetzt u. A. Schon der Ergänzer Gen. 22, 18. 26, 5. sagt, dass Gott um Abrahâm's Willen den Israeliten Gutes thun wolle, was nur allgemeiner und ausführlicher wiederholt wird Dt. 7, 8. 10, 15.; und auch die beim Ergänzer Gen. 32, 10. und auch in späteren Schriften oft vorkommenden Gebets- und Segensformeln, wie: „der Gott der Väter, Abrahâm's, Isaaq's und Jaqob's", oder kürzer: „Gott der Väter" enthalten eine leise Anspielung daran, was den Höchsten zur Erhörung des Gebetes oder Bestätigung und Erfüllung des ausgesprochenen Segens bestimmen könne, nämlich jene Verheissungen, welche er den Vorfahren gegeben habe und die denselben erwiesene Gunst, welche er daher den Nachkommen nicht entziehen werde. Gen. 32, 10. 1 Kön. 8, 57. Sap. 9, 1. 12, 21. 2 Macc. 1, 2. Protev. Jaq. c. 2. p. 250. ed. Thilo: *ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου, μνήσθητί μου, ὅτι σπέρμα εἰμὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσ. κ. Ἰακ.* Aehnlich: *Ζεῦ πατρῷε* Xenoph. Cyr. 7, 8. In dem Glauben, dass die schon den Urvätern gewordenen Verheissungen in Kenáan in Erfüllung gehen würden, hatte auch der Prophetismus, welcher in den späteren Propheten den Kreis der Vorausverkündigungen von Belohnung und Bestrafung bedingt, ihren höheren Grund, und in der That giebt es für den Israeliten kein grösseres Glück, als in seinem Lande ruhig zu leben, bis zum Tode, sowie auf der anderen Seite Vertreibung aus demselben für ihn als das höchste Unglück erscheint; daher auch im A. T.: „das Land besitzen" oder „im Lande wohnen" Bezeichnung des höchsten Glückes ist (vgl. Mt. 5, 4: *μακάριοι πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν*), der Verlust des Landes die höchste Strafe, Spr. 2, 21. 22. 10, 30. Ps. 37, 3. 9. 29. (vgl. unser Elend = fremdes Land) und ein Fremdling der mitleidswürdigste Gegenstand Ps. 39, 13.

Darum hangen in der Verbannung müssig die Harfen an den Weiden und kein Lied darf dem entfernten Jahve ertönen, Ps. 137, 4., dessen Schutz und Gnade in späterer Zeit vom Ssijjon aus erwartet wird Ps. 14, 7.; darum ist es ein Fluch über Qáin, dass er vor Gottes Angesicht sich berge Gen. 4, 14., d. i. vor dem Antlitze Jahve's hinweg in ein fremdes Land (v. 16.) gehen soll, vgl. Jon. 1, 3. 10., denn in Gegensatz zum heiligen Lande sind andere Länder unrein Jos. 22, 19. Am. 7, 17.; darum zieht Gott Gen. 46, 3 f. mit seinen Auserwählten nach Aegypten und begleitet sie Ex. 13, 21. wieder heraus auf der Heimkehr, und in diesem Kern des hebräischen Selbstbewusstseins beruhen die Verheissungen und Flüche. Lev. 26, 3—45. Ex. 33, 22 f. Doch ist alles diess nur erst die Frucht eines längeren Aufenthaltes im Lande und der tief eingewurzelten Anhänglichkeit an dasselbe. Erst damals konnte auch jene Sage vom Lande Nôd Gen. 4, 14., wenn anders die gewöhnliche Auslegung (Flucht, Exil) die richtige ist, entstehen. Die Berechtigung auf den nachmaligen Besitz dieses Landes wird unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet und unzertrennlich von dem Bewusstsein des Volkes: allein die Erkenntniss des wahren Gottes und Herrn der Welt zu besitzen, allein in wahrhaft sittlicher Beziehung zu ihm zu stehen, das wahre Volk Gottes zu sein. Die Israeliten hatten kein menschliches Recht irgend einer Art an dieses Land. Die Erzählungen der Genesis von den Patriarchen, welche Aecker gekauft haben im Lande Kenáan und hier begraben sind, die heiligen Erinnerungen an die Helden ihrer Vorzeit begründeten kein Recht an den Besitz des ganzen Landes, sondern nur den Wunsch und die Geneigtheit, im Lande der Väter zu bleiben. Die Kenáaniten hatten sich des Landbesitzes unwürdig gemacht, vgl. Dt. 9, 5.; es hatte, wie es beim Ergänzer Gen. 15, 16. heisst, zur Zeit der Eroberung des Landes Kenáan die Schuld seiner Bewohner ihr volles

Maas erreicht, das bei der ersten Einwanderung der Israeliten noch nicht voll war. Die Schuldigen wurden von dem Gericht Gottes getroffen, das zu vollziehen die Israeliten, die zur Zeit Josua's von einem neuen, höheren Leben ergriffenen, mit bewusster Berechtigung berufen waren. Dass die Kenáaniten den Israeliten weichen mussten, war den ewigen Gesetzen Gottes gemäss, zugleich ein Act der Gnade und der Gerechtigkeit.

Die von Abrahâm abhängigen hebräischen Völker waren des Bundes theilhaftig, den El Schaddai mit Abrahâm geschlossen und unterwarfen sich nach dem Elohisten als sichtbarem Zeichen dieser Theilnahme an dem Bunde, der Beschneidung, einem den gestutzten Bartecken der arabischen Beduinen, dem Blutig-Ritzen der Finger mit einem scharfen Steine (Herod. 3, 8.) bei denselben ähnlichen Ritus. Die Beschneidung bestand, nach dem Zeugnisse der Schrift selbst, auch bei einigen andern Völkern. So bei den Aegyptern Jer. 9, 25. Ez. 31, 18. 32, 9. 28. 32. Jos. 5, 9. Herod. 2, 36 f. 104. Bei den letzteren war wenigstens jeder Priester beschnitten, doch ist kein Grund vorhanden, die Beschneidung allein auf diesen Stand zu beschränken, wenn auch dieser am strengsten und später ausschliesslich auf Beobachtung dieser Sitte gehalten haben mag. Schon bei den in Kenáan eingewanderten Kenáaniten mag sich der ägyptische Einfluss geltend gemacht haben, denn die Phönizier hatten die Beschneidung erst im Laufe der Zeiten aufgegeben. Herodot. 1, 104. Jos. c. Ap. I. 22. Sanchuniathon, Ausg. von Orelli S. 36. Von den Aegyptern soll dieser Ritus nach Herodot auch zu den Syrern der Classiker, d. h. zu den Israeliten, ferner zu den Aethiopen und Kolchiern übergegangen sein. Herod. 2, 36. 104. Diod. Sic. 1, 28. Jos. c. Ap. 2, 13. Durch die Annahme der Beschneidung war das Volk von den ihm entfernter verwandten Völkern auch äusserlich geschieden. Die Beschneidung der Moabiter und ʿAmmoniter wird nirgends

bezeugt, auch Jer. 9, 25. nicht; die Beschneidung der Edomiter ist ungewiss und lässt sich aus Jer. a. a. O. nicht erweisen. Im makkabäischen Zeitalter müssen sie sogar dazu gezwungen werden. Unter den von Abrahâm sich abhängig wissenden Völkern kannten, ausser den Israeliten, nur die Ismaeliten (Gen. 17, 25.) die Beschneidung. Dass diese aber keineswegs die Verbindung mit den Kenáaniten (denen die Israeliten durch diesen Ritus näher kamen) und selbst verwandten Völkern (Ismaeliten) zu rechtfertigen vermag, liegt zugleich in der Erzählung Gen. 34. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Beschneidung, welche Lev. 12, 3. als ein vorhandenes und aufrechtzuerhaltendes Institut anerkannt wird, in vormosaische Zeit falle. Der Elohist folgt c. 17. seiner Gewohnheit, den Anfang solcher Einrichtungen in die Zeit der Ur- und Erzväter zu verlegen (worüber die Einleitung gesprochen hat) und darin passende Anlässe zu suchen; einen solchen fand er für die Beschneidung in Abrahâm's Leben. Jedenfalls spricht der Umstand, dass dieser heilige Ritus während des Aufenthalts in Aegypten und auf dem Wüstenzuge nicht beobachtet wurde, nicht gegen sein Bestehen in der Urzeit des Volkes, ja ein solches wird überall vorausgesetzt. Ursprünglich hatte die Beschneidung nicht die höchste Reinlichkeit (Herod. 2, 37.) oder erhöhte Fruchtbarkeit zu Motiven, sondern sie hat schon ihrem Ursprunge nach einen religiösen Zweck. Sie deutet auf ursprüngliche Verschneidung [1]), auf Phallusdienst in der Naturreligion hin, in welcher man die heiligen Geschlechtstheile entweder ganz oder theilweise den Göttern opferte oder weihte [2]). Aber diese Beziehung auf den Phallusdienst ist in der Vorstellung Israel's schon völlig abgestreift und es blieb nur die Idee der

1) Für Verschneiden (nur tropisch) ist מהל geblieben, für Beschneiden מוּל.

2) Movers Phönizier I. S. 60 f. 306. 318. 362.

Weihe Gen. 17, 10. 11. Jer. 4, 4. und der Sühne Ex. 4, 25., welche allerdings die Bestimmung zur Reinheit und Heiligkeit (vgl. Ex. 19, 6.) einschliesst [1]) Dieser Ritus galt als der heiligste der Nation und dem Elohisten Gen. 17, 11. als ein Merkmal (אוֹת) [2]) des Bundes zwischen Gott und Abrahâm's Familie, als Zeichen der Theilnahme am Bunde und der Willfährigkeit ihn zu halten. Der Tod stand darauf, wenn man die Beschneidung unterliess, Gen. 17, 14., ihre Unterlassung ward ein Bruch des Bundes genannt Gen. a. a. O. und nach Num. 15, 31. als ein Verachten Jahve's selbst betrachtet; darin aber liegt der Grund des harten Gesetzes Gen. a. a. O.

Nach der Grundschrift c. 17. wird von Abrahâm nun ein sittlichreines Leben erwartet, das alte geschichtliche

1) Die symbolische Handlung der Beschneidung geht von der Reinheit aus und körperliche Reinheit wird Bild für die moralische. Da Israel noch nicht nothwendig wahres Israel (Röm. 9, 5.) ist, so ermahnt Jer. 4, 4. im geistlichen Sinne: die Vorhaut des Herzens zu entfernen, sich „zu beschneiden dem Jahve", und eben durch letztern Zusatz wird die sittlich religiöse Bedeutung hervorgehoben. Die Neuheit des Herzens, welche der Prophet verlangt, besteht demnach darin, dass seine Vorhaut (Jer. 9, 25. Lev. 26, 41. Deut. 10, 16.), gleichsam die für gute Eindrücke es unempfindlich machende und verunreinigende Speckseite (Ps. 73, 7.), weggeschafft werde und Israel fortan mit seinem Herzen dem Jahve, welcher auf das Herz sieht (1 Sam. 16, 7.), angehöre. Röm. 2, 28. 29. Von einem der gegen das göttliche Wort verstockt ist (Jes. 6, 10. 4!, 4. Jer. 5, 21.) wird gesagt: „sein Ohr habe eine Vorhaut," Jer. 6, 10. Apg. 7, 51. Ein solcher heisst Jer. 9, 24: „beschnitten in (oder) mit der Vorhaut" d. h. unbeschnitten (= עֲרַל לֵבָב vgl. Lev. 26, 41. Dt. 10, 16) Ein Oxymoron (vgl. Jer. 22, 19.), dort gewählt, um die Juden und Heiden (v. 25) zu umfassen. — Die Juden, welche Muhamed bekehren wollte, sollen einst zu ihm gesagt haben: „Wir können für unsern Unglauben nichts, denn قُلُوبُنَا غُلْفٌ, unsere Herzen sind unbeschnitten." Qôran II., 82. (vgl. עַרְלֵי לֵב אֲנַחְנוּ Deut. 10, 16.)

2) Diese bildliche Darstellung trägt der Dichter von Ps. 74, 4. 9. auch auf die Bräuche der Heiden über.

Stück c. 14. schildert den Abrahâm als ein Muster der Entschlossenheit, Tapferkeit, Uneigennützigkeit und frommen Sinnes, aber diese Forderung genügte dem späteren Ergänzer, welcher zu einer Zeit schrieb, als der Prophetismus in Juda grade seine höchste Höhe erstieg, nicht mehr. Nach seiner nun schon minder geschichtlichen Vorstellung vom patriarchalischen Zeitalter gab er dem Abrahâm förmlich eine prophetische Thätigkeit und stellte von seinem Leben ein prophetisches Bild auf: c. 12, 1—3. c. 15. und 22, 1—19. Abrahâm verkündigte nach dem Ergänzer den Gott, mit dem er den Bund geschlossen, und das eigentliche Wort dafür ist: קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה z. B. Gen. 12, 8. d. h. *κηρύσσειν*, praedicare, öffentlich sprechen, *δημηγορεῖν*, daher anrufen, anbeten im Namen d. h. in der Vollmacht und Autorität, gemäss dem Willen Jahves, also im Geiste des Jahvismus. Es ist die Aeusserung des נָבִיא, daher fast synonym mit נבא בשם יי [1]). Als Organ und Repräsentant Gottes heisst Abrahâm daher Gen. 20, 7. selbst ein נָבִיא, ein „Sprecher" Gottes, wie auch die Patriarchen überhaupt נְבִיאִים. Freilich ist dies ein Ausdruck, der noch nicht in diese Zeit gehört und dessen sich selbst Moses noch nicht bedient haben kann, denn die Stelle 1 Sam. 9, 9. rückt den Namen נָבִיא, den Moses im Pentateuch doch so oft gebraucht haben soll, als jünger denn רֹאֶה „Seher", unter die Zeiten Samuel's herab. Auch war נָבִיא ein Amtsname und ein förmlich prophetisches Amt in Israel selbst ist erst von Samuel an anzusetzen. Die Stelle 1 Sam. 3, 1. besagt nicht, dass wegen Entartung des Institutes der נביאים „in jenen Tagen das Wort Gottes theuer und Gesichte (חזון) nicht häufig gewesen sein," [2]), auch umfasst das „in jenen Tagen" nicht nothwendig viele Tage oder Jahre, denn in der unmittelbar vorhergehenden Erzählung c. 2, 27 f.

1) Redslob Sprachliche Abhandlungen zur Theologie S. 53 f.
2) Eine solche böse Zeit weissagt Am. 8, 11. für die Zukunft.

wird ja von einem „Manne Gottes“ und seiner redlichen Pflichterfüllung berichtet. So kann man also nicht sagen: den Schlüssel zu 1 Sam. 9, 9. bilde die Stelle 1 Sam. 3, 1., in der Zeit vor Samuel habe das Prophetenthum seine rechte Bedeutung verloren gehabt, und so habe der bisherige Name נָבִיא dem רֹאֶה weichen müssen und sei dann später wieder in die Höhe gekommen. Vielmehr hatte das Amt des נביא in der Zeit vor Samuel seine Bedeutung wohl nicht erst verloren, sondern noch gar nicht besessen. Aber Abrahâm, gemäss seiner Hingabe an El, heisst beim Ergänzer auch „Knecht Gottes“ Gen. 26, 24. und danach Ps. 105, 6. 42., wofür 1 Chr. 16, 13. „Israel, Knecht Gottes“, denn die Stelle Jes. 41, 8. zeigt, dass bei den Späteren Israel, nicht Abrahâm der Knecht Jahve's, Abrahâm aber dessen Freund ist. Vgl. Jes. 49, 3. 2 Chr. 20, 7. Br. Jac. 2, 23. und Melo bei Euseb. pr. ev. 9, 19., wahrscheinlich auf Grund der Erzählung Gen. c. 18—19, 28. [1]) Abrahâm war aber ein „Knecht Gottes“, weil in dem unbedingten Gottvertrauen, mit welchem er, aller äusseren Hindernisse ungeachtet, an den göttlichen Verheissungen festhielt, sich nach der Schrift seine Gerechtigkeit offenbarte, daher ihm Gott den Glauben, den er in der schwersten Prüfung bewährte (c. 22.), anrechnete zur Gerechtigkeit Gen 15, 6. vgl. Ex. 4, 5. Röm. 4, 9 f. Darin spricht sich der spätere prophetische Grundsatz, dass Alles auf den Glauben und dessen Bewährung ankomme (Jes. 7, 9. a. E.), deutlich aus, aber auch darin zeigt sich die spätere prophetische Auffassung, dass an Abrahâm's segensreiches Leben die messianischen Verheissungen über fremde Völker angeknüpft werden Gen. 12, 2 f. 18, 18. 22, 18. 26, 1. So war er nach dem Ergänzer durch sein Leben und Wirken ein unerschöpflicher Segen Gen. 12, 2., eine „Seegen-Seele„ Sprüchw.

1) Bei den Arabern wechselt sogar „der Freund“ (el chatil) mit dem Namen Ibrahim ab.

11, 5. für andere, wie überhaupt „der Weg des Alterthums“ Ps. 139, 24., wie Jer. 6, 16, „die alten Pfade“ den frommen Wandel der Alten, eines Abrahâm u. s. w. bezeichnet.

Dennoch kann der spätere Ergänzer dasjenige, was ursprünglich in der Sage liegt, nicht verwischen und verhehlen, dass nämlich Abrahâm's Gottesbewusstsein noch getrübt, sein, wie der nachfolgenden Patriarchen, Cultus noch nicht rein, das sittliche Bewusstsein dieser Väter noch nicht zu innerer Entwickelung gelangt war, wenn auch zum Theil die bessere Erkenntniss durchdrang. So wurden denn einzelne Seiten des Lebens noch nicht als unsittlich gewusst, obwohl sie es doch sind. Es war eine Verkennung des Begriffs der Ehe, welche aber auch das Gesetz noch mit dem patriarchalischen Zeitalter theilt, wenn die Annahme einer Beischläferin als erlaubt betrachtet wurde, wenn der Bruder mit der verwittweten Schwägerin dem Namen seines verstorbenen Bruders einen Erben erwecken muss (Gen. 38, 8.), oder gar Jaqob mit zwei Schwestern zugleich in Ehe lebt (vom Gesetze nicht zugegeben). Diese Verhältnisse wurzelten noch im alten heidnischen Herkommen und die Patriarchen gingen unbefangen über sie hinweg, wie denn die Genesis, in ihrer heutigen Gestalt, mit der Zweideutigkeit von Abrahâm's Verhältniss zu seiner Halbschwester Sarrah zweimal ein Spiel treiben lässt, als er in Aegypten und Gerar wegen seiner Frau Nachstellungen für sich fürchtet Gen. 12, 13. 20, 2. Das versuchte Moleksopfer Gen. 22., das Abrahâm seinem Gotte darbringen wollte, scheint freilich in vorliegender Gestalt nur eine Fiction, der Nation zum Vorbilde aufgestellt, aber die Möglichkeit desselben wird doch von der späteren Welt für die Patriarchenzeit vorausgesetzt und es kann wohl gedacht werden, dass Abrahâm einen Rest des alten Heidenthums aus seinen chaldäischen Gebirgen mitgebracht habe. Der Dienst dieses Gottes, welcher als wildes verzehrendes Feuer gedacht

und als die Ursache aller Unordnung und Zwietracht im Naturculte betrachtet ward, war aus Assyrien und Chaldäa gekommen [1]) und wurde den Israeliten in Aegypten gefährlich. Er hiess in Kenáan מֹלֶךְ „König", doch wenn diess letztere Wort suffixa zu sich nimmt, hat es die Form von מֶלֶךְ, so Sseph. 1, 5. מַלְכָּם, für מַלְכָּם, auch Am. 5, 26., מַלְכְּכֶם, wie denn Jes. 57, 9. selbst einmal מֶלֶךְ für מֹלֶךְ steht. Bei den ʿAmmonitern, welche gleichfalls aus Asien eingewandert waren, hiess er מִלְכֹּם 2 Kön. 11, 15. Propheten aber spielen gern mit der appellativen Bedeutung. So Am. 1, 15. vgl. Jer. 48, 3., gewiss auch Jer. a. a. O. v. 1. (wo schon LXX *Μελχόμ*, Syr. ܡܠܟܘܡ). Bei den Moabitern hiess er כְּמוֹשׁ (wofür Jer. 48, 7. כמיש) von כמש zertreten. Er war auch Ariel d. i. Feuer Gottes, ein Name, der schon in früher Zeit bei den Moabitern vorkommt. 2 Sam. 23, 20. 1 Chr. 11, 22. In dem Bilde eines Gestirnes (des Planeten Mars) scheint Molek nach Am. 5, 26. später wirklich in Israel verehrt zu sein, aber Anfangs, obwohl er ursprünglich siderische Bedeutung hatte, scheint diess nicht der Fall gewesen zu sein; denn zwar war sein Abbild im Planeten Mars, jedoch trat in frühester Zeit der siderische Charakter des wilden Typhon ganz zurück. Dass er als Stier abgebildet sei, lässt sich gleichfalls nicht erweisen. Die rabbinischen Erzählungen vom Braten der Kinder in den Armen oder im Bauche des Jdoles sind offenbare Fabeln, da nach glaubwürdiger Angabe die Kinder in gewöhnlicher Opferweise geschlachtet und dann als Sühne- und Reinigungsopfer verbrannt wurden Ez. 23, 37. 16. 20. 21. Zu weit würde es führen, hier eine neuere Ansicht [2]), welche an Abgeschmacktheit und Unkritik ihres gleichen sucht, ausführlicher zurückzuweisen, dass Molek ursprünglich

1) Movers Phön. I., 339 f.

2) Daumer's Feuer- und Molochsdienst S. 87 f.

einem **Ofen** geglichen und „**ein Ofengott**“ gewesen sei. Weder Gen. 15, 17., noch 2 Sam. 12, 31 [1]) sprechen dafür. Am sichersten ist, dass die Symbole dieser Gottheit Feuersäulen (חמנים) nachgeahmt in מצבות waren. vgl. Lev. 26, 30. mit Ex. 34, 13. [2]). Endlich ist gewiss, dass unter diesen Symbolen zunächst kein heidnischer Gott, sondern Jahve, oder bei den Patriarchen El Schaddai dargestellt wurde [3]), dass dieser Gott in jenem Cultus verehrt wurde Jer. 7, 11., wie ja auch in der Stelle Ex. 13, 12. eine Formel, vom Moleksdienste hergenommen, auf Jahve übertragen ist. So darf man denn nicht El Schaddai oder Jahve mit Molek identificiren wollen [4]). In der Erzählung Gen. 22. liegt nun aber, wie Abrahâm schon das Verwerfliche dieses Sühnopfer's einsah, zugleich aber, dass er dadurch in einen bestimmten Gegensatz zn dem kenáanitischen Götzendienst trat. Die Symbole des Moleksdienstes entfernten freilich auch seine nächsten Nachkommen noch nicht aus ihrem Cultus des höchsten Gottes. Jaqob richtete jene nachgeahmte Sonnensäule oder מַצֵּבָה auf, ein Baetyl, so genannt nach בית אל, wo der Stammvater einen Altar und ein solches Steinmal, **zuerst** (Gen. 28, 18. 22. vgl. (31, 13.) 35, 7. aufstellt und mit Oel

1) Anders als in einem Feuerzeichen konnte sich Gott in der Nacht, wo Abrahâm die Offenbarung erhält Gen 15., nicht zeigen. Auch spricht hier derselbe Verfasser, welcher in den übrigen BB. von der Feuersäule redet, der Ergänzer. 2 Sam. 12, 31. steht במלכן für באשׁ מלכן. Uebrigens ist Qri במלבן nicht wie **Hitzig** Begriff u. s. f. S. 130. **Maurer** zum a. a. O. **de Wette** in d. Stud. u. Krit. 1831. H. 2. S. 314. wollten, dem K'tib vorzuziehn. S. **Thenius** z. d. St.

2) **Movers** a. a. O. S. 343 f.

3) **Michaelis** M. R. V. §. 245. **Hengstenberg's** Auth. II. 159.

4) Diess that **Vatke** Rel. des A. T. I. 355., und diese Ansicht zu erweisen, ist, neben injuriöser Absicht gegen die Juden überhaupt, die Haupttendenz von **Daumer's** genannter Schrift. Vgl. namentlich S. 50 f. 108 f.

zum Trankopfer begiesst [1]). So weihte Jaqob das Bätylion

1) מַצֵּבָה war ein konischer Stein, wie der lapis umbilicus, oder auch wie die Idole der alten Araber, welche eben diesen Namen führten und Altar und Idol zugleich waren. Pococke spec. hist. Ar. p. 102. 107. Solche מצבות sind auch wahrscheinlich gemeint Jos. 4, 10. (Studer z. B. d. Richt. S. 83.) und Jes. 57, 6. (dazu Böttcher in den Proben alttestl. Schrifterklärung S. 200. und Ewald Proph. II. 462.) Unter den Idolen unterscheidet Lev. 26, 1., ausser מצבה, noch zwischen אֶבֶן מַשְׂכִּית und פֶּסֶל. Jenes ist „Stein mit Figuren" (Num. 33, 22.), משכיות f. Götzenbilder überhaupt, שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה „Bildsäulen, Figuren der Lust" Jes. 2, 16. vgl. das masc. שֶׂכְוִי Bild, Luftbild, Phänomen; vgl. auch מַשְׂכִּיּוֹת „Figuren auf dem Säulenknauf, Prov. 25, 11. — פֶּסֶל dergleichen die Theraphim und der Apis waren, lautet im Plur. פסילים d. i. deminut.: „Schnitzbildchen", wie אלילים „Götterchen" von אֵל und עגילים von עֵגֶל. Jenes Schnitzbild war von Holz (Jes. 44, 13. 45, 20.) oder Stein (Dan. 5, 4. Mikh. 1, 7.), dann steht es aber auch im weiteren Sinne für: Gussbild, מַסֵּכָה, Ez. 34, 17. Lev. 19, 4. Jer. 41, 29., wofür Jer. 10, 14. 41, 29. 48, 5. auch נֶסֶךְ, was sonst für Gussopfer vorkommt. War's ein Gussbild, so bestand פסל aus Eisen oder Kupfer (Dan. a. a. O.), auch aus Lehm, Bel v. 7. Es wurde sodann mit Gold überzogen (dieser metallene Ueberzug heisst אֲפֻדָּה Jes. 30, 22. und מְרַקַּע war das „Belegen" mit Metall Jes. 40, 19.). Wegen dieser Bekleidung heissen sie *περίχρυσα*, *περιάργυρα* Br. Jer. 7. Wenn also fertig, wurde das Götzenbild, dass es nicht wanke, auf seinem Gestelle, auf welchem es bei Prozessionen getragen wurde, Jer. 10, 5. mit Nägeln befestigt, Jer. 10, 4. Jes. 41, 7. 40, 20. 46, 7, die der Hammer einschlug. Vom Aufstellen eines solchen Götzenbildes ist שִׂים der eigentliche Ausdruck. Jer. 7, 30. 32, 34. Richt. 18, 31. 1 Kön. 12, 29. 2 Kön. 21, 7. Bei Griechen und Römern wurden in der ältesten Zeit die Götzenbilder mit Mennig überstrichen, worauf angespielt ist Sap. 13, 14. (daselbst Grimm). Man behing die Götzenbilder auch mit Schmuck und kostbaren Kleidern. Jer. 10, 9. Ez 16, 18. Bar. 6, 12. Die kostbaren Bilder von Silber und Gold scheinen die עֲצַבִּים gewesen zu sein Hos. 8, 4. 13, 2. vgl. Mikh. 1, 7. עצבות Ps. 16, 4. עָצָב wie *εἴδωλον* Ps. 115, 4. (עצב verwandt mit חצב, חטב). Diese Bemerkungen über die Idole sind hier am geeigneten Orte zusammengestellt, um mancher Erschei-

und Abrahâm stellte die Siebenzahl der Lämmer als Zeichen des Schwur's vor Abimelek hin, entsprechend der arabischen Sitte, bei Bündnissen sieben Steine mit dem eigenen Blute zu benetzen (Herod. 3, 8.), doch erscheinen ihnen nach der Darstellung der Genesis die heidnischen Symbole bei ihrer lebendigen Beziehung auf den Einen Gott nur als etwas Formelles, worüber sie erhoben werden. Danach also wäre es überhaupt zu beurtheilen, wenn sich Abrahâm's Stamm noch nicht ganz von chaldäischer und kenáanitischer Sitte zu trennen scheint. So setzt der Name קְדֵשָׁה Gen. 38, 21. d. h. „die sich selbst weiht", momentan sich preisgiebt, für welche Jehuda die Thamar hält, den Dienst der unzüchtigen Aschera oder Venus, des weiblichen Gegenbildes des Molek voraus, welche von der Astarte wohl zu unterscheiden ist. [1]) Jehuda's Absicht aber war es nicht, der götzendienerischen Unzucht fern zu bleiben. Die weiblichen Qedeschim zogen als Ambubajen schon in uralter Zeit in den phönizischen Städten umher, Jes. 23, 16., wo sie am Wege sitzend, gegen ein Handgeld oder ein Böcklein als Opfer für die Göttin (als מְחִיר כֶּלֶב Deut. 23, 19.) sich preisgaben, Gen. a. a. O. Jer. 3, 2.; andere gehörten zum Tempelpersonale oder hielten sich an den Cultusstätten auf, um sich anzubieten, Hos. 4, 4. Auch der Preis für die Hingabe der Jungfräulichkeit war für die Göttin bestimmt. Herod. 1, 199. Lucian. de Dea Syr. c. 6. So finden wir es schon Gen. c. 38. Jehuda giebt der am Wege als Qedescha sitzenden Thamar ein Ziegenböcklein (a. a. O. v. 17.), ohne

nung im Verfolge der israelitischen Geschichte zur Erläuterung zu dienen. — Nach Exod. 20, 4. wärc auch תמונה neben פסל ein Götzenbild, allein nach Deut. 5, 8. ist statt פסל וכל תמונה zu lesen: פסל כל ת' Bildniss, oder Abbildung irgend einer Gestalt. —

1) Movers Phönizier I, 560.

Zweifel zu einem Opfer, denn der Göttin wurden am liebsten Ziegenböcke (als geile Thiere) geopfert, vorzüglich in Paphos (Tacit. hist. 2, 3.), wie auch im griechischen Aphroditencultus eine Ziege ein den Hetären beliebtes Opfer für den Pandämos war, wenn ihr Geschäft einen guten Fortgang hatte. Lucian. Hetaer. 7, 1. Das Idol dieser Göttin wird zunächst durch אֲשֵׁרָה oder אֲשֵׁירָה (Mikh. 5, 14. Dt. 12, 3.) bezeichnet. Es war eine Säule von Holz oder ein Stamm, als Symbol des Phallus [1]) und die Grösse desselben muss nach Richt. 6, 25. f. bedeutend gewesen sein. Diese Aschera stand nach jener Stelle auf dem Altar des Baal zu Ophrah, ohne Zweifel einem Rasenhügel mit einem Opfersteine und etwa einer Steinsäule (מַצֵּבָה) des Molek versehen. vgl. Ex. 20, 21, Aehnlich hat man sich die oft erwähnten Ascherim auf den Höhen, auf Altären und unter den schattigen Bäumen als Säulen zu denken, welche nach Art der Irmensäulen der alten Deutschen in die Erde eingesenkt waren, um die grosse Holzmasse in aufrechter Stellung zu erhalten. In Palästina gehörten Gärten (גַּנּוֹת Jes. 1, 29. [2])), Haine, Bäume, wie Granatbäume, wegen der saftigen, kernreichen Frucht, Cypressen, Fichten, Tamarisken und Terebinthen, wegen des immerwährenden üppigen Grünes, dann die dunkelbelaubte Eiche und endlich der Mandelbaum wesentlich zum Cultus dieser Naturgöttin und werden daher an ihren Opferstätten nicht selten erwähnt, wo das Idol der Aschera von den heiligen Bäumen selbst unterschieden wird und man entweder einen zur Adoration dort noch besonders hingestellten Baum, oder auch den aufgerichteten Phallus oder Baumstamm zu verstehen hat. Diess gilt von den Stellen, welche von „Ascheren an oder unter jedem

1) Schon die alten Ueberss. haben Hain, Baum übertragen.

2) Die Stelle Jes. 66, 17. gehört nicht hieher, denn dort ist von anderen babylonischen Mysterien die Rede.

grünen Baum" reden. Jer. 17, 2. 1 Kön. 14, 23. 2 Kön. 17, 10. So stehen dann statt der Ascheren Jes. 57, 3. Terebinthen als heilige Bäume oder Idole. Oft werden sie in älterer Zeit erwähnt, später wurden sie allmählig umgehauen. Die Patriarchen aber opferten unbefangen an solchen Cultusstätten der Kenáaniten, z. B. im Haine Mamre's (Gen. 13, 18. 21, 33.) dem Einen Gott. Die Tamarisken zu Beérschebaʿ an der heiligen Quelle, die Abrahâm gepflanzt und wo er geopfert (Gen. 21, 31 f. vgl. v. 29.), wo Isaaq einen Altar gebaut hatte (Gen. 26, 23.), war in ʿAmos Zeit ein von abgöttischen Israeliten sehr besuchter Wallfahrtsort (Am. 5, 5. 8, 13.) und nach späterer Sage soll erst Constantin Eiche und Altar Abrahâm's bei Chebron (Gen. 13, 18.) zerstört haben. (Sozomen. H. E. I. 14.) Josephus berichtet, dass man noch zu seiner Zeit die alten Eichen bei Chebron gezeigt habe, von denen die Tradition erzählte, dass Abrahâm dort wohnte. (Jos. Arch. I. 10, 4.) Chebron blieb auch nach Abrahâm ein heiliger Ort, wie Beérschebaʿ, [1]) auch Bätel und Sikhem (Eichen

1) Bei ʿAmos 5, 5. steht das Verbot: nach Beérschebaʿ (Grenzort in Juda) zu ziehen, an Stelle des Verbotes Hos. 4, 15. „zu schwören beim Namen Jahve's". Da Beérschebaʿ schon Gen. 21, 31. 26, 31 f. als Brunnen des Schwures gedeutet wird, so möchte dieser חי יהוה nach Abrahâm's und Isaaq's Vorgange (die natürlich חי אל oder חי אלהים gesprochen haben) auch in der Königszeit wesentlich zum abgöttischen Jahvedienst in Beérschebaʿ gehört haben und insofern von Hoseaʿ gemissbilligt sein. Vielleicht steht bei Hoseas aber: „schwören bei Jahve" auch geradezu für „falsch schwören" denn da der Schwur bei Jahve (Jer. 4, 2. 12, 16. 16, 14.), obgleich erlaubt, selbst geboten (Deut 6, 13. 10, 20.), so leicht ausartet und zum falschen Schwur verleitet (Qohel. 9, 2. vgl. Mt. 5, 37.) so steht Zekh. 5, 3.: welcher „schwört" für „welcher falsch schwört bei'm Namen Jahve's", was v. 4. erklärt wird, und אלה, Eid, steht Ps. 10, 7. geradezu für Meineid. Dass der Prophet Hoseas bereits den strengen Grundsatz Mt. 5, 34. f. bekenne, dass das Schwören überhaupt unzulässig sei, ist nicht

Mamre's). Eine Tamariske war auch zu Gibeat Elohim 1 Sam. 22, 6. Unter der Eiche oder auch Therebinthe (die Namen und auch der Begriff von אֵלָה und אַלּוֹן wechseln S. 129.) in Sikhem befand sich zu Josua's Zeit die heilige Lade und war Nationalversammlung, Jos. 24, 28. und im Zeitalter der Richter versammelten sich hier die Bürger von Sikhem zu gemeinschaftlicher Berathung Richt. 9, 6.; sie hiess aber auch die Eiche der Wahrsager Richt. 9, 37., und Jaqob hatte hier die fremden Götter und die Amulette des syrischen Gottesdienstes vergraben Gen. 35, 4. Mit dieser Wahrsagereiche lässt sich dann auch die Eiche der Deborah (vgl. Gen. 35, 8. Richt. 2, 1. 1 Sam. 10, 3. wo Thabor Hörfehler für Deborah) vergleichen, unter der die Prophetin Orakel ertheilte, Richt. 4, 5., ferner erscheint der (bekannte) Granatbaum 1 Sam. 14, 2., die (bekannte) Tamariske a. a. O. 22, 6., unter welchen Saul bei Gerichtssitzungen im Freien (altdt. Ding) zu sitzen pflegte; auch erinnere man sich der Bäume, aus deren Wispern David ein Orakel vernahm 2 Sam. 5, 24. Man vgl. den wahrsagenden Lorbeerbaum zu Delphi, die Orakeleiche zu Dodona. — Die Theraphim (תרפים), welche Rachel nach ihrer neuen Heimath brachte (Gen. 31, 19.) und Jaqob in Sikhem vergrub (35, 4.), als Götzenidole (Gen. 31, 30, 35, 2. vgl. Hos. 3, 1. Zekh. 31, 13.) und Orakel (2 Kön. 23, 24. Ez. 21, 26.), erscheinen immer in der Mehrheit (wie penates), vielleicht weil dieser Bilder unendlich viele sein konnten, obwohl die Idee selbst eine Einheit war; daher der Plural selbst von einem einzelnen Götzenbilde 1 Sam. 19, 13. Gen. 31, 34.

glaublich. Der Schwur bei Jahve wird nach Jer. 38, 16. in der Praxis nicht als Sünde angesehen und galt noch zu dieses Propheten Zeit als der heiligste und unverbrüchlichste Schwur, Jer. 5, 2., denn der geheiligte Name des Nationalgottes sollte im Schwure die אֱמוּנָה des Schwörenden verbürgen. Man schwur noch später bei Jahve: Qohel. 8, 2 (Unterthaneneid). Vgl. Ps. 63, 9. Mal. 3, 5. u. ö.

Richt. 17, 4. vgl. v. 5. Wahrscheinlich sind sie die Silene, deren Gräber man nach Pausanias (VI. 24.) in Palästina zeigte. Wie letztere einen Bocksschwanz tragen, so gehört zu ersteren nach 1 Sam. 19, 13. ein כְּבִיר עִזִּים, vielleicht dasselbe bedeutend, (nach den alten Vss., ausgenommen LXX, Ziegenfelle). Sind Silene wie Böcke geil, so erscheinen Theraphim im Besitze unfruchtbarer Weiber, denn auch Mikhal 1 Sam. 19. scheint den Hausgötzen hinter David's Rücken wegen ihrer Unfruchtbarkeit verehrt zu haben. Beide tragen Aehnlichkeit mit der menschlichen Gestalt, sind jedoch von verschiedener Grösse (vgl. Gen. 31, 34. mit 1 Sam. 19, 13.) und da die Theraphim aus der Gegend der Sprachenscheide herstammen, so könnte der Name endlich auch mit *τράγος* zu verbinden sein.

Anderen heidnischen Aberglauben beurkunden noch die S. 133. besprochenen Liebesäpfel oder Mandragoraäpfel (דודאים) Gen. 30, 14 f., mit denen die Gattin ihres Mannes eheliche Zuneigung reizt [1]).

Der Cultus der Patriarchen war nach allen Andeutungen sehr einfach. Sie opferten unter jenen der Naturgöttin heiligen Bäumen ihrem Gotte, aber auch, wie Abrahâm, an heiligen Quellen oder Brunnen (Gen. 21, 30 f.) und auf heiligen Bergen (vgl. 22, 2.). Der See Märôm (Jos. 11, 5. 7.) wurde in der heidnischen Vorzeit wohl göttlich verehrt, denn der vergötterte Mensch Mä-Märumos bei Sanchuniathon ist augenscheinlich

1) Wenn Abrahâm beim Bundesopfer Gen. 15, 11. die Raubthiere verscheucht, welche die Opferstücke rauben wollen (vgl. Virg. Aen. 3, 225 f.) so ist dieser Zug wohl zugleich hervorgerufen durch spätere gesetzliche Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren (vgl. 8, 20 ff.), die ursprünglich im Naturdienst ihren Grund hat, worin einzelne Thiere, z. B. Raubthiere den Göttern geweiht waren. Raubthiere aber sind im Gesetze unreine Thiere Lev. 11, 13 f.; daher tragen auch Weiber mit Storchflügeln die Sünde bei Zekh. 5, 9. nach Babel.

kein anderer als der unter diesem Namen vorkommende See Samochonitis. Die Jordanquelle war mit deren Grotte dem Pan heilig (Jos. Arch. 1, 21, 3.); die Heiligkeit anderer im A. T. erwähnten Quellen wird noch durch ihre Namen bezeugt: Aen-Schémesch (Sonnenquelle, also Q. des Baal), Aen-Rimmôn (Quelle des Rimmon, also des Baal), Beer-lachai roi d. i. Brunnen zum Lebendigen der mich sieht. Ein heiliger Berg war in späterer Zeit noch die grosse Höhe in Gibeon oder in Gibea 2 Sam. 21, 4. f. 1 Kön. 3, 4. vgl. 2 Chr. 1, 3., und sehr bezeichnend für die Heiligkeit der Berge in Palästina ist es, wenn ein Berg P'niel „Gottes Angesicht" (Gen. 32, 31. Richt. 8, 8.), d. h. die sichtbare Manifestation oder Gegenwart (פָּנִים Ps. 34, 7.) der Gottheit, genannt wird, denn dort hatte sich Gott als מלאך אלהים offenbart. — Die Opfer brachten die Patriarchen selbst als Familienhäupter, vgl. Ijj. 1, 5., denn Verwalter des Cultus oder Priester gab es noch nicht. Wenn Jaqob Gen. 28, 42. sich zum Zehnten erbietet, so ist diess, obwohl der Zehnte bei andern Völkern, welche eine Priesterschaft hatten, uralte Einrichtung sein mochte, vgl. Gen. 14, 20., doch ganz in der Weise des späteren Ergänzers, welcher auch 33, 10. die Stiftshütte voraussetzt und gern solche spätere Einrichtungen in die Urzeit versetzt. Auch des Namens Bätel wegen kann man nicht auf ein Heiligthum zur Zeit der Erzväter schliessen, da בית von sehr weiter Bedeutung ist. Unter ackerbauenden Völkern opferte man wohl am frühesten Erzeugnisse des Pflanzenreiches (vgl. 2 Chr. 31, 5.). Opferten die Patriarchen, welche Nomaden waren, so mochten dazu Thiere genommen werden und die unblutigen Opfergaben scheinen bedeutend gegen das Schlachtopfer zurückgetreten zu sein, daher in einer alten Sage, die, obwohl sie erst der Ergänzer erzählt, doch vor dem Aufenthalt in Aegypten, unter den Israeliten als Nomaden, sich ausgebildet haben muss, Gott Gen. 4, 4. 5. wohlgefällig auf des Hir-

ten Abel Opfer sieht, aber nicht auf die Erstlingsgabe des Landmannes Qáin. Ein solches Opfer, wie es der Ergänzer den Abel Gen. 4, 4. darbringen lässt, nämlich die Erstlinge der Heerde, von denen er die fettesten Fleischstücke (חֲלָבִים) der Gottheit darbringt, kann bei dem hohen Alterthume der Opfer also wohl in der Zeit der Erzväter gedacht werden und mit Unrecht würde man sagen, der Ergänzer versetze an diese Stelle schon ein ächtmosaisches Opfer, wie es das spätere Gesetz gebiete. Allein wenn Qáin 4, 3. מִקֵּץ יָמִים d. i. am Ende des Jahres die Erstlinge von Früchten, als die erfreulichste Gabe der Natur der Gottheit darbringen lässt, den Abel aber die der Heerde (v. 4.), so ist wohl darauf zu achten, dass eben Qáins Opfer dem Herrn missfällig ist, ganz anders aber im Gesetze, wo Schlacht- und Fruchtopfer von dem einzelnen in Israel gefordert werden. Deut. 12, 6. 14, 22. Man ersieht also daraus, in welche alte Zeit diese Sage, die der Ergänzer nur überliefert, hinaufreichen muss. Anders verfährt er freilich, wo er aus eigenen Mitteln etwas zur Grundschrift hinzugethan zu haben scheint; denn die Unterscheidung der reinen und unreinen Opfer Gen. 8, 20—22. setzt die gesetzlichen Vorschriften voraus. Das Bundesopfer Gen. 15. (vgl. Jer. c. 34.), mit der bedeutsamen Siebenzahl der Thiere, vgl. Num. 23, 1., trägt dagegen das Gepräge hohen Alterthumes, um so mehr, als es im Gesetze gar nicht berücksichtigt ist. Weil die Patriarchen indess die Höhe des religiösen Bewusstseins, welche durch den Gegensatz der Sünde bedingt ist, noch nicht errungen hatten, so bauten sie Gott wohl Altäre und opferten, aber diese Opfer hatten noch nicht die Bestimmtheit des Sündopfers, sie waren nur Gaben, also nur Zeichen der Anerkennung, der Selbstentäusserung und Aufopferung, denn keineswegs dürfen wir voraussetzen, dass bei ihnen noch die Opfer auf der rohen Vorstellung beruht hätten, Gott habe auch das menschliche Bedürfniss der Speise und Nahrung.

Vom Hirtenstande gingen die Israeliten aus, wie überhaupt alle hebräischen Stämme ohne Ausnahme den Nomadenstämmen angehörten. Die Mühseligkeit des Ackerbaues nennt der Mythus Gen. 3, 17. 18. eine Folge des Sündenfalls und Gott nimmt 4, 4. das unblutige Opfer des Hirten wohlgefällig an, nicht aber das Schlachtopfer des Ackerbauers. Der Fluch über Qáin 4, 12. hat die Beschwerde des Ackerbauers vor Augen, der nicht allein mit dem wuchernden Unkraut 3, 18. zu kämpfen hat, sondern auch mit unfruchtbarem Boden, denn der Widerstand, den so die Natur der Betriebsamkeit des Menschen leistet, wird als ein Fluch der Gottheit angesehen. Es liegt aber in der alten Erzählung von Qáin, da dieser Repräsentant der Oberasiaten ist, die Anerkennung, dass oberasiatische Völker, östlich von ʿEden in unbestimmter Richtung, von höherem Alter seien, dass sie früher Acherbau getrieben, Städte gebaut und civilisirt gewesen, aber bei alle dem als Geächtete betrachtet werden. Daher sind Qáin's Nachkommen Thubal (= pers. tupal Erz) - Qáin (Schmied) als Ackerbauer auch Erfinder der Instrumente von Erz und Eisen Gen. 4, 21., wie auch die Aegypter die Erfindung solcher zum Ackerbau und zur Vertheidigung nöthigen Werkzeuge mythisch nachweisen und dieselbe gleich der Erfindung der musikalischen Instrumente (welche auch die hebräische Dichtung gleichzeitig ansetzt Gen. 4, 21.) in Osiris Zeit versetzen. Diod. Sic. 1, 15. 16. Das Hirtenleben, das die ursprüngliche Lebensweise der Israeliten, wie z. B. auch der Inder (Herod. 3, 98.) war, wird, als von Gott geheiligt, von der Sage, die der Ergänzer mittheilt, in Schutz genommen. Nach Gen. 4, 20. war Jabal, der sechste Nachkomme Qáin's „der Vater" derer „die da wohnen, wo Zelten und Heerden sind", also Urheber des Nomadenlebens, dem des frommen Seth Nachkommen und somit auch die Israeliten ergeben waren. Damit scheint nun im Widerspruch zu stehn, dass schon von Abel erzählt wird, er

sei ein Schafhirte gewesen (3, 2.). Man hat ihn wohl dadurch auflösen wollen, dass man sagte: Hirte sei Abel wohl gewesen, aber Jabal sei der erste, welcher das Nomadenleben führte und mit seinen Heerden in der Wüste umherzog. Allein richtiger findet man in diesem Widerspruche nur eine anderweitig bestätigte Spur, dass der Mythus vom Qáin und Abel ursprünglich nichts mit der Genealogie c. 4, 17 ff. zu thun hatte und sie der spätere Ergänzer nur damit in Verbindung setzte. Auf dem Nomadenleben beruhen nun auch viele der israelitischen Einrichtungen, wie unter andern die Baukunst, und selbst die Sprache, da sie so reich ist an Namen für das Alter und die Gattung des Viehes, an bildlichen Ausdrücken vom Zeltleben u. s. w. hergenommen. Freilich bewahrte sich eine gewisse Achtung vor dem Nomadenleben bei den Israeliten, als sie sich später dem Ackerbau zugewendet hatten, und deshalb, weil sie die Erinnerung besassen, einst selbst vom Nomadenleben ausgegangen zu sein, denn die Verachtung mit welcher der stolze Nomade in späterer Zeit den ackerbauenden Israeliten betrachtete, wird Richt. 7, 13 f. dadurch bezeichnet, dass statt des edleren Weizenbrodes das gemeine Gerstenbrod zum Symbole des israelitischen Heeres (des Schwerdtes Gideon's) dienen muss. In Kenáan wurde das Hirtenleben nun auch besonders begünstigt durch Steppen, welche als Gemeingut betrachtet wurden und schon den Patriarchen blieb der Ackerbau nicht völlig fremd; die Sage schreibt ihn dem Nomaden Isaaq zu Gen. 26, 12., auch Jaqob treibt Ackerbau 37, 7., und Jes. 32, 20. gedenkt der Sitte der Nomaden, das Feld zu bestellen und nach der Erndte weiterzuziehen. Die Beschaffenheit des Landes begünstigte aber auch den Ackerbau, ja nöthigte später dazu. Ausser dem schmalen Küstenstriche, der es meist mit Handel, Schiffahrt und Fischfaug zu thun hatte, erheben sich überall Höhen und Hochebenen, welche sich zum Landbau, nicht zur Viehzucht eignen, nur der

Süden auf dem Gebirge und in der Jordanniederung wies vornämlich auch auf Viehzucht hin. So konnte schon den Patriarchen der Ackerbau nicht ganz fremd bleiben und daher kommt es auch, dass schon vom frommen Noach gesagt wird: „Er fing an ein Ackerbauer zu sein“ c. 9, 20. Doch konnte der Ackerbau in der patriarchalischen Zeit nur momentan sein, denn es hing von so vielen Umständen dabei ab, ob sich der Nomade an einer dazu geeigneten Stelle länger aufhalten konnte, dass er sich gewöhnlich nur auf die Viehzucht beschränkte. Zwar stand das Leben des Hirten bei den ältesten Israeliten in höherer Achtung als das rohere Leben des Jägers und als minder ehrenvoll wird dieses jenem entgegengesetzt Gen. 25, 27., doch beschäftigten sie sich wie zu allen Zeiten, so auch in der patriarchalischen Zeit mit der *Jagd* Gen. 25, 28. 27, 3. und der mythische Held Nimrod wird in einem Sprüchwort („wie Nimrod ein rüstiger Jäger vor Gott“) Gen. 10, 3. als rüstiger Waidmann gefeiert.

Dass die Patriarchen *Handel* schon getrieben hätten, ist nirgends angedeutet; obwohl der Verkehr mit andern Völkern dadurch erleichtert worden wäre, dass schon damals die grosse Karawanenstrasse durch das nördliche Palästina nach dem mittelländischen Meere ging und von den ostjordanischen Gegenden aus schon damals eine Karawanenstrasse über Kenáan nach Aegypten führte (Gen. 37, 25. vgl. 2 Kön. 6, 13.). Da nun aber schon in dieser Zeit Verbindung mit den Kenáaniten und Philistern bestand, so können die Israeliten schon damals einen Theil ihrer ethnographischen Kenntnisse, wie sie in grösserem Umfange Gen. 10. vorliegen, gewonnen haben.

Abrahâm durchzog nun als Nomade das Land, gleichwie seine nächsten Nachkommen, denn die Hebräer waren noch eine unstätte und wandernde Horde, daher ihr Leben selbst in der Grundschrift der Genesis eine *Wanderung* (מְגֻרִים) genannt wird: Gen. 17, 8. 28, 1.

36, 7. 37, 1. 47, 3. Ex. 6, 4. Fast alle seine Wanderungen werden in das südliche Land verlegt, doch nach dem Ergänzer Anfangs auch in das mittlere Kenáan nach Sikhem und Bätel. Zuerst zog er nach der Erzählung des Ergänzers nach Sikhem, nach dem „Eichenhaine Moreh's", (benannt von einem Kenáaniter Gen. 12, 5. vgl. Dt. 11, 30., wie denn Richt. 7, 1. auch ein „Hügel Moreh's" erscheint), nach einem der gesegnetsten Landstriche Palästina's, der zugleich schwer zugänglich und vor plötzlichen Ueberfällen gesichert ist. Diese Wahl des Weideortes war aber um so angemessener, da (nach 12, 6.): „der Kenáaniter damals im Lande" vgl. 13, 7.' d. h. schon vom rothen Meere eingewandert war, denn vor ihnen musste der Fremdling am meisten auf Sicherheit bedacht sein. Dann wanderte Abrahâm auf das Gebirge Ephráim (12, 8.) und schlug sein Zelt westlich auf vom Luz, dem nachmaligen Bätel (28, 19. 35, 15. vgl. 31, 13.) [1]) und östlich von ʿAi [2]). Immer weiter wanderte er nach Süden (12, 9.). Eine Hungersnoth veranlasst ihn dann, nach der Erzählung des Ergänzers 12, 10., nach dem damals von hebräischen Stämmen bewohnten und befreundeten Aegypten zu ziehen, welches oft in Zeiten des Brodmangels Zufluchtsort war [3]). Die dort erlebte Begebenheit versetzt der Elohist richtiger in die Zeit c. 20., aber der Ergänzer in den Anfang des Lebens Abrahâm's, nach seiner uns bereits bekannten Manier. Die Erzählung von einer Wanderung nach Aegypten, gleiches Grundes wegen,

1) An diesem von Abrahâm (auch 13, 3. 4.) und Jaqob (a. aa. OO.) geheiligten Orte befand sich zur Richterzeit eine Gerichtsstätte I Sam. 10, 3. (wo von einem Hinaufgehn zu Gott, vgl. Ex. 21, 6. 22, 7. die Rede ist.)

2) עַי = עַיָּת Jes. 10, 28., bei Neh. עַיָּא.

3) Gen. 41, 54. vgl. m. Ex. 16, 6. Jos. Arch. 15, 9, 2. Tacit. hist. 3, 8. Auch sonst war Aegypten oft ein Schutzort für Flüchtlinge und Versprengte. Mikh. 7, 12. Jer. 26, 21. 41, 17. I Kön. 11, 40.

verlegt der Ergänzer auch in das Leben des Isaaq c. 26, 1—6., gleichsam als sollten diese Wanderungen der Patriarchen schon Vorbilder der grossen Einwanderung in Aegypten, der Hungersnoth wegen, sein. Doch liegt darin gewiss die geschichtliche Thatsache, dass Abrahâm und seine Nachkommen bis nach Aegypten gezogen seien, da die Sage ohne eine solche Veranlassung nicht hätte thätig sein können und der Jahvist eine solche Erzählung nicht eingeschaltet haben würde, hätte sie ihm nicht, vielleicht schon in einer schriftlichen Auszeichnung, vorgelegen. Auch die Verheissung an Jaqob, dass der Aufenthalt in Aegypten nicht von langer Dauer sein solle c. 28, 10 f., gehört dem Ergänzer an und die Erzählungen c. 12. und 26. sind ein Vorspiel dazu. — Als Abrahâm nach Kenáan zurückgekehrt war (Gen. 31, 1.), trennten sich beide Stammfürsten Abrahâm und Lôt; dieser zog in's Jordansthal, jener blieb im Lande Kenáan, und darin liegt die Thatsache, dass sich von Palästina aus ein Theil der Hebräer nach Osten hin ausgebreitet habe, indem die Anfänge ʿAmmôn's und Moab's (als Söhne Lôt's gedacht, aus dessen Stamm sie sich theilten) von der Jordan-Niederung und den ostjordanischen Ländern, welche bis dahin von Aemiten und Zamzummim bewohnt waren, Besitz nahmen. Die spätere gereiztere Stimmung, wie sie sich schon bei den ersten Propheten gegen diese und andere Völker kund giebt, gab Veranlassung zu der gehässigen Erzählung von ihrer Abkunft c. 19, 31—38., die dem Ergänzer angehört, wie Aehnliches 9, 20—27. 27, 1 ff. Num. c. 22—24. Zwar unterwarf sie David, doch fielen sie unter dem Sohne Achab's wieder ab und Jerobeam II. unterwarf sie nach längerer Zeit auf's Neue. 2 Kön. 1, 1. 14, 25. vgl. Jes. c. 15 f. Die Moabiter und ʿAmmoniter werden in späterer Zeit überhaupt als Fremdlinge oder Hurenkinder betrachtet (מַמְזֵר Deut. 23, 4. vgl. v. 3. = בֶּן זָר Hos. 5, 7.) und stehen daher dem Abrahâm etwas ferner, ohne dass zu irgend einer

Zeit die Verwandtschaft abgeleugnet worden wäre, denn noch Jer. 49, 4. nennt ʿAmmôn: „widerspenstige Tochter.“ Die ʿAmmoniter (עַמֹּנִים Dt. 2, 20., בְּנֵי עַמּוֹן), unter Königen (Richt. 11.), im Osten Palästina's, nördlich von Moab wohnend, von jeher am Arnôn, Richt. 11, 18., in den Gegenden, welche vordem ein Ur- und Riesengeschlecht, die Rephâim, von den ʿAmmonitern Zamzummim genannt (Dt. 3, 20.), inne gehabt hatte (Deut. 3, 11.), vertrieben dieses (Dt. 2, 20. 21.). Sie waren Feuerdiener, „Malkom's Volk“ Jer. 49, 1. vgl. v. 3. Die Israeliten liessen sie, ebenso wie die Moabiter, von Lôt durch Blutschande erzeugt sein (Gen. c. 18.), weil sie in stetem Kampfe mit den Israeliten lebten und dem Götzendienste huldigten, daher die Flüche der Propheten Am. 1, 13. Jer. 49, 1 ff. und die Grausamkeit gegen ʿammonitische Gefangene. 2 Sam. c. 10. Ihr erobertes Land war öde, zwischen dem todten Meere und der Sandwüste, kaum fünf Meilen breit und lang, und von Fruchtbarkeit des Landes ist auch Jer. 49, 4. nicht die Rede. Die Einwohner trieben aber meistens wohl Viehzucht (vgl. גְּדֵרוֹת Jer. 48, 3. mit Num. 32, 16. 24, 36 f.) Das Volk verlor sich später unter anderen arabischen Völkerschaften, daher sie unter dem Namen von Arabern Origenes zuerst begreift, doch erscheinen sie als ʿAmâleq noch unter Judas Makkabäus Ps. 83, 8. vgl. 1 Macc. 5, 6., wie schon S. 202. bemerkt worden ist. Als der Erstgeborene Lôt's erscheint Moab, der sich also früher absonderte. Im Osten von Palästina und am todten Meere, südlich von ʿAmmôn, nördlich vom Ostjordanlande, gleichfalls auf dem Gebirge (Gen. 19, 17. 30.) wohnte das Volk, dessen felsiges (Jer. 48, 28.) Gebiet, reich an Wein, S. 110., sich in Hochland (המשגב Jer. 48, 1.) und Flachland (המישור oder העמק ebd. v. 8.) theilte. Auch die Moabiter trieben Feuerdienst des Molek, bei ihnen genannt Kemosch Num. 21, 29. Jer. 48, 7., daher „Volk des Kemosch“ Jer. a. a. O. Auch dem Dienst des Himmels (Nebo, sanskr. nabhas, Wolken-

himmel) huldigten sie Jer. 48, 1. vgl. Jes. 46, 1. Bis auf Nebukadnessar hatten sie kein Exil erlebt (Jer. 48, 1.) und waren ein kriegerisches Volk, das sich seiner Tapferkeit rühmte (Jer. 48, 4.), galten daher als hochmüthig und prahlerisch. Jes. 16, 16. 25, 1. Sseph. 2, 8. Jer. 48, 2. 29. 30. Auch Ez. 16, 49. wird Stolz und Uebermuth als ihr Nationalfehler gerügt, denn Sodôm steht dort v. 48 f. als Sinnbild des moabitischen und ʿammonitischen Volkes. Sie gelten gleich Dieben (Jer. 48, 27.), welche dem Volke Israel die besten Länder gleichsam entwendet hatten, vgl. Num. 21, 26 f. 2 Kön. 3, 5. Es gab also auch gegen sie ein tiefgewurzelter Hass die Erzählung von der Blutschande ein.

Nach der Sage hatte um die Zeit, als jene Völker sich nach Osten hin zogen, Kedorlaʿomer [1]), der mächtige König von ʿAelam, welcher, wie die lückenhafte Tradition Gen. c. 14. (vgl. S. 232.) meldet, weit nach Westen sich ausdehnte [2]), das Land Kenáan sich unterwarfen und als Oberhaupt des Zuges (v. 5. 9. 17.) sich mit Unterkönigen verbunden, welche er über die ihm unterworfenen Länder gesetzt hatte, wie ihre zum Theil unsemitischen Namen beweisen. Es waren Amraphel (d. i. sanskr. amrapâla, Beschützer der Götter) von Schinear (dem eigentlichen Gebiet von Babel), Arjok (sk. aryaka, der Verehrte) von Ellasar [3]) und Tidʿal [4]), ein König des Westlandes, der אִיֵּי הַגּוֹיִם = גּוֹיִם

1) Kedorlaʿomer, gewiss ein Wort, das, wie andere c. 14. genannte, zum sanskritischen Sprachstamme gehörte (er war zudem König im unsemitischen ʿAelam), scheint im Hebr. umgebildet. Danach bedeutet es: „Bindegarbe.“ Vgl. S. 100.

2) Jos. Arch. 1, 9, 1.: *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν Ἀσσυρίων κρατούντων τῆς Ἀσίας.* Hupfeld de rebus Assyr. p. 19 f.

3) Ellasar erscheint hier als ein besonderes Reich. Dass es eins sei mit Thelassar, einer Gegend in Mesopotamien, ist ganz unerwiesen. Vgl. Tuch zur Genes. S. 72. 309. Die Gegend lässt sich nicht nachweisen und die Bedeutung des gewiss unsemitischen Wortes ist zur Zeit noch unklar.

4) Tidʿal hält man gewöhnlich für ein semitisches Wort. S. WB.

10, 5. vgl. Jes. 11, 11., worin wir einen unbestimmten Ausdruck für alle Küstenländer am Mittelmeer zu sehen haben. Zwölf Jahre waren die Bewohner Kenáan's dem Kedorlaᶜomer zinspflichtig gewesen, das dreizehnte Jahr verweigerten sie ihm den Tribut (Gen. 14, 4.). Da zog im vierzehnten die Heeresmacht Kedorlaᶜomer's siegreich heran und warf sich zuerst (v. 5.) auf einige Riesenurvölker Kenáan's: die Rephaím im Ostjordanlande, dann weiter südlich auf die Zuzim (Zamzummim) an der Jordanniedernng und schlug zunächst das Urvolk im nachmaligen Edom, die Choriter, „in ihrem Gebirge Seïr bei El Pharan, das an der Wüste (also im Norden derselben)" liegt. Von da wandte sich der Zug rückwärts in die Wüste Ssin oder Pharan, die Kenáan gegen Mittag, zwischen Aegypten und dem Gebirge Seïr liegt, gegen das südlichgelegene Gefilde der ᶜAmaleqiter (v. 7.) und schlug es, denn ihrer selbst, als der behendesten Beduinen, wurde er nicht habhaft, sondern höchstens ihrer Weiber, Greise, Kinder in den Zelten, wenn die Männer auf einem Raubzuge waren, wie 1 Sam. 30. gegen Ssiqlag. Nachdem dann auch die Emoriter in der Wüste Juda's, am nachmaligen todten Meere, geschlagen waren, und die Heeresmacht, die Alles vor sich her zu Paaren getrieben hatte, in der Nähe des Thales Siddim im Jordanthale (dem nachmaligen Salzmeere) versammelt war, da zogen die Könige der Fünfstädte (Pentapolis): Beraᶜ von Sodôm, Birschaᶜ von Gomorrhah, Schinab von Adma, Schemeber von Zebojim und der (ungenannte) König von Belaᶜ (Zoar), welche weder zu den Kenáaniten noch zu den Rephaím gehörten, S. 183., verbündet und gerüstet zum Kampfe mit den mächtigen Siegern heran. 14, 3. 8. Sie kämpften unglücklich, und was nicht auf der Flucht in den Naphtaquellen umkam, ward versprengt in's Gebirge nach Osten (v. 10.) Die fremden Sieger machten reiche Beute und führten mit andern Einwohnern Sodôm's auch den Lôt, welcher zur Zeit dort wohnte, hinweg. Flüchtlinge

meldeten dem Abrahâm, welcher damals bei Qirjath Arbaʿ oder Chebron [1]), in einem Thale (Gen. 37, 14.) und zwar in dem benachbarten Eichenhain des Kenáaniter's Mamre (13, 18. 14, 13. vgl. 23, 17. 19. 35, 27.) wohnhaft war [2]), das Geschehene. Allein mit derselben Beweglichkeit, mit welcher ein Nomadenstamm seine Wohnsitze verlässt, ist er auch jederzeit fertig, sein Eigenthum zu schützen. Beduinen sind geborene Krieger und weil sie alles abweiden und zertreten (Num. 22, 4. Jer. 12, 13.) sind Hirten Bild für Krieger (Jer. 6, 2.) und das Hirtenzelt (Jer. 35, 7. Gen. 4, 20.), Jer. a. a. O. Bild für das Kriegsgezelt. Drängt die Noth, so zieht der Emir schleunigst aus und alles was die Waffen tragen kann, folgt ihm, wie ein Beispiel dieser Art ein neuerer Reisender auf seiner Wanderung nach Mesopotamien sah [3]). Schon durch das Beispiel Gen. c. 14.

1) Der kenáanitische Name war Qirjath-Arbaʿ, der hebräische Chebron. Beide Namen wechseln, wie Luz und Bätel, Jebus und Jerusalem, Ephrâth und Bätlechem, weil sie zu verschiedenen Zeiten bald von Kenáanitern, bald von Hebräern bewohnt wurden, welche die Orte verschieden benannten. Vgl. Dt. 3, 9.

2) *Περὶ τὴν Ὠγύγην καλουμένην δρῦν* nach Jos. Arch. 1, 10, 4. Der Ort, welcher in der frühesten christlichen Zeit für die Stelle der Terebinthe Abrahâm's galt, welche man in den Tagen des Eusebius dort noch zeigte, wo Constantin eine Kirche gründete, deren Ruinen noch erhalten sind (Robinson Pal. I. 358.), ist wahrscheinlich er-Râmah oder er-Râm bei Chebron und man hat wohl רָמַת־נֶגֶב oder רָאמֹת־נ׳ Jos. 19, 8. zu vergleichen; dieser Ort gehörte dem St. Simeon, der im St. Juda zerstreuten Besitz hatte. Der Zusatz נֶגֶב soll das so weit südlich gelegene Râma von Orten gleiches Namens im Norden unterscheiden. Das Jos. a. a. O. folgende בַּעֲלַת בְּאֵר (d. i. die Stadt mit dem Brunnen) bezieht sich wahrscheinlich auf die alte Lage des Ortes neben dem merkwürdigen Brunnen, welchen Wolcott in Robinson's bibliotheca sacra p. 46. und 56. beschreibt. Identisch scheint רָמוֹת נֶגֶב 1 Sam. 30, 27. In der Nähe liegen Râmet-el 'Amleh und noch zwei andere Höhen, so dass mit jenem Plural vielleicht eine ganze Zahl von Berghöhen gemeint ist.

3) Buckingham's Reise durch Mesopotamien. S. 198 f.

wird es aber bezeugt, dass die Hebräer in ältester Zeit ein kräftiges und kriegerisches Volk waren. Freilich ward es später anders; da liebten die Israeliten vor allem Ruhe und Frieden, sie waren „kriegentfremdet“ (שׁוּבֵי מִלְחָמָה Mikh. 2, 8.), ein Charakterzug, den der spätere Ergänzer daher auch auf den Stammvater Jaqob überträgt Gen. 25, 27.; sie führten nur Kriege, um sich Ruhe zu verschaffen (2 Sam. 7, 10.), auf dass sie ungestört sitzen möchten unter ihrem Weinstock und Feigenbaum (Mikh. 4, 4.), wie ja gleich diesen Hoffnungen sinnlicher Freuden auch die Hoffnung eines ewigen Friedens unter den Völkern in und mit der Natur integrirender Theil im Kreise messianischer Aussichten zur Königszeit war. Jes. 2, 4. 11, 6 f. Joel 3, 19. (Vgl.: Friedefürst Jes. 9, 5.).

Abrahâm war auf die Nachricht, dass auch Lôt hinweggeführt sei, mit mehren hundert Knechten, welchen die Kenáaniter ʿAner, Eschkol und Mamre, die nach v. 24. seiner mehr bedurften als er ihrer, als Verbündete sich anschlossen, sogleich zum Kampfe bereit. Mit der nicht unbedeutenden Anzahl von 318 kriegeübten Männern, seinen Haussclaven [1]) setzte er den fremden Eindringlingen bis Laisch, dem späteren Dan (Seite 189.), also bis zur nördlichsten Grenze Kenáan's, bis zu den Jordansquellen, nach (v. 14.). Darauf theilte er (v. 15.) nach alterthümlicher Taktik [2]) seinen Heereszug in drei Haufen, welche sich, wie Ijj. 1, 17.

1) Es waren nach Gen. 14, 14.: יְלִידֵי בֵיתוֹ „Hausgeborene“, vgl. c. 17, 12. 23. 27. Jer. 2, 4., d. h. Sclaven, die dem Gebieter von Sclavinnen geboren sind. Dafür steht Ex. 23, 12. Ps. 116, 10. בְּנֵי אֲמָתוֹ „Söhne der Magd“ und Qohel. 2, 7. בְּנֵי בַיִת „Söhne des Hauses,“ οἰκογενεῖς, vgl. Gen. 15, 3. Sie werden als die vertrautesten und treuesten Diener Qoh. 2, 7. neben den anderen „erworbenen“ Sclaven noch besonders genannt. Dass man die Haussclaven oft verzärtelte, zeigt Spr. 29, 19. 21.

2) S. 1 Sam. 11, 11. 13, 17. Ijj. 1, 17. vgl. 2 Sam. 18, 2. 1 Macc. 5, 33.

voraussetzen lässt, allmälig zu Einer Linie ausdehnten, um ihrer Beute jeglichen Ausgang zu versperren und den Feind zu erdrücken. Der nächtliche Ueberfall begünstigte, wie so oft (Richt. 7, 16 f. Jes. 15, 1.), diess Verfahren. Der Feind wurde geschlagen, bis Chobah, nördlich von Dammasq, verfolgt und Lôt sammt den Seinen gerettet. Auf diess Ereigniss bezieht sich unstreitig jene S. 235. aus dem Fragmente bei Josephus mitgetheilte Nachricht des Nicolaus Damascenus und des Justinus Angabe nach Trogus Pompejus. Eine wahrscheinlich gleichfalls auf diess Ereigniss bezügliche Nachricht findet sich bei den Chronographen, welche, wohl ursprünglich nach Berosus, berichten, dass in Cekrops Zeit Chaldäer die Phönizier besiegt hätten [1]. Für Palästina schwinden nun aber Reiche wie Aelam und Schinear bis auf lange ganz aus den Augen, wenn die Israeliten auch seit der frühesten Zeit mit der babylonischeu Cultur in Zusammenhang blieben.

Nachdem Abrahâm von der Niederlage des Kedorla'omer und der ihm verbündeten Könige heimgekehrt war, nahm er von der Beute nichts, so zugleich seine Uneigennützigkeit, Grossherzigkeit und Frömmigkeit bethätigend. Die Könige der Jordanebene zogen ihm entgegen: der König von Sodôm und Malkissédeq von Schalem, „ein König und Priester des Höchsten" und wahrscheinlich ein Kenáaniter, der den Abrahâm segnete, und dem dieser (14, 20.) den Zehnten gab, gemäss der uralten Einrichtung, welcher Abrahâm sich fügte, dem allgemeinen oder Priesterstande einen Theil des jährlichen Ertrages, der vom Besitz der übrigen gewonnen wurde, darzubringen, denn die Annahme, dass der Ergänzer hier erst den Zehnten eingemischt habe, wie c. 28, 22. scheint doch allzugewagt. Es bleibt nun aber unbestreitbar für uns, dass wir dieses Schalem in der Jordansebene zu suchen haben, wo nach Hieronymus

1) Eusebius p. 28. Syncell. p. 290.

(zu Gen. 14, 18.) ein Flecken, Salumias, geheissen, lag, womit wohl Salim Ev. Joh. 3, 23. eins ist. So war nach Gen. 33, 18. Schalem (eigtl. gesichert, geborgen) auch Eigenname eines Wachtthurmes (עִיר) in der Nähe von Sikhem (vgl. Richt. 9, 48.). Jerusalem lag viel zu südlich, als dass wir daran hier zu denken hätten, wenn auch später allerdings bei dem Dichter von Ps. 76, 3. יְרוּשָׁלֵם in שָׁלֵם verkürzt ist und auch Ez. 16, 45. in der Stelle der Genesis Jerusalem verstanden zu werden scheint, wogegen v. 46. ebend. nicht spricht [1]). Doch ist dies nur subjective Ansicht der Späteren. Mit Recht hat man nun aber gesagt, es sei wohl keines der Bilder aus der Vorwelt grossartiger und reiner gehalten, als dieses vom Malkissédeq. Die Erzählung kann, abgesehen von der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des alten Stückes Gen. c. 14. überhaupt, nicht die eigeue Erfindung eines späteren Theokraten sein, denn die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Macht war durchaus nicht in den theokratischen Verhältnissen begründet. Selbst Zekh. 6, 13. vgl. 3, 18. soll der Messias mit dem Hohenpriester nicht Eine Person sein, sondern es soll nur ein freundliches Verhältniss zwischen ihnen beiden obwalten. Das Priesterthum des Messias ist im A. T. unerhört und eine Vereinigung der höchsten weltlichen Gewalt mit der priesterlichen, wie sie der späte Ps. 110. schildert, ist erst eingetreten in der Makkabäischen Zeit. Auch bei anderen Nachbaren Israel's ist sie nicht nachzuweisen. Nur aus alter Sage begegnet uns in Kenáan Malkissédeq, „der König und Priester des Höchsten.“ War auch ein rei-

1) So ist ʿEmeq Schaveh geheissen ʿemeq hammélek Gen. 14, 7., bis wohin dem Abrahâm der König von Sodôm entgegenzog; also auch nicht mit einem andern ʿemeq hamméleq 2 Sam. 18, 18. d. i. dem Thale Jehosaphats auf der Süd- oder Ostseite Jerusalems zu combiniren: wie Thenius möchte.

nerer Cultus schon zur Zeit Abrahâm's im grössesten Theile der Menschheit erloschen, so scheint es doch, dass derselbe der Zeit des Götzendienstes und der Naturreligion vorangegangen sei und dass Gott als der Eine und, als der allgemein, in sich freie Wille schon vor Abrahâm in allgemeiner Weise zur Welt in Beziehung gesetzt wurde. Der Höchste (עֶלְיוֹן) des Malkissédeq war eine Abstraction, vgl. S. 239., die auch bei Annahme von Untergöttern bestehen kann, wie denn die Kenáaniten wirklich auch nach anderen Zeugnissen einen „Höchsten" kannten [1]). Wenn Abrahâm, der Träger der Offenbarung des alttestamentlichen Princips, dem Priester Malkissédeq den Zehnten giebt, so beugt er sich zugleich vor dem Gotte desselben und erkennt dessen Erhabenheit an, indem er von seinem imponirenden Charakter einen Augenblick getroffen wird. Aber der Gott Malkissédeq's blieb eine Abstraction gegen den Gott Abrahâm's, dessen religiöser und gegenwärtiger Zweck nach religiöser Anschauung der Patriarchen (die nicht wegzuleugnen ist) ihre Familie und deren Erhaltung war, damit sie zu einem Volke würde.

Noch immer blieb die Ehe Abrahâm's kinderlos. Schon dachte er darauf, seinen Haussclaven [1]) Eliezer (nach zweifelhafter Lesart, wie wir S. 221. sahen, Damascener) zu adoptiren, denn in dem Falle, dass keine Kinder vorhanden waren, wurden auch besonders begünstigte

1) Münter Rel. der Karthager S. 5 f. Auch der Aramäer Bileam nennt Num. 24, 16. den Jahve: Eljon, doch hat dort der Ergänzer aus Gen. 14. den Namen entlehnt.

2) Als „Aeltester des Hauses" זְקַן בֵּית 15, 2 vgl. 24, 1. war er der Oberknecht עֶבֶד Gen. 24, 2. Ijj. 19, 16., אשר על הבית d. h. der Hausverweser c. 43, 16. Wie wichtig dessen Amt war, erhellt daraus, dass Abrahâm ihm die Verheirathung seines Sohnes anvertraut. Ein solcher Oberknecht wurde Joseph bei Potiphar Gen. 39, 4., 39, 22. und hält als Vezir c. 43, 16. 44, 1. einen solchen in seinem Dienste. Specieller bei Laban c. 31, 38 f. mit der

Sclaven adoptirt, um als Erben zu gelten und den Besitz zusammenzuhalten, wie z. B. Scheschan, welcher keine männlichen Nachkommen hatte, seine Tochter einem ägyptischen Sclaven, Namens Jarcha' (1 Chr. 2, 34. 35.) gab. Endlich nach bereits zehnjährigem Aufenthalte in Kenáan (Gen. 16, 3.) giebt ihm die unfruchtbare (vgl. 11, 29.) Sarra ihre Magd Hagar (d. i. Flucht, so benannt nach ihrem Schicksale) zum Kebsweibe, um durch sie einen Erben von Abrahâm zu erzielen. Solch Concubinat, das allerdings gegen den sittlichen Begriff der Ehe verstiess, ward doch auch später noch vom Gesetz als erlaubt vorausgesetzt und beruhte zunächst auf der hohen Vorstellung von dem Segen der Nachkommenschaft und von der Wichtigkeit der Erhaltung des Besitzes, da die rechtmässige Gattin den Sohn der Beischläferin als den ihrigen ansah (Gen. 16, 2. 30, 3. 9.)[1]. Geschichtliche Stammverhältnisse werden nun als ein Ereigniss in dem Familienleben Abrahâm's dargestellt und zwar in einer Weise, dass die einzelnen Züge desselben, auch wenn sie eigentlich zu verstehen wären, nichts Befremdendes haben. Hagar konnte dem Abrahâm gefolgt sein als er aus Aegypten heimkehrte (c. 12.) und dass eine Aegyptierin (16, 1.) im Hause des frommen Abrahâm lebt und sein Kebsweib wird, wie später Ismael c. 21, eine Aegyptierin zum Weibe nimmt, wäre an sich nicht auffällig, denn auch das spätere Gesetz erlaubte sogar die eheliche Verbindung mit Frauen fremder Abkunft, besonders in Bezug auf die kriegsgefangenen Weiber, nur mit den Kenáaniterinnen war sie später (denn die ersten Söhne Jaqobs gehen

Aufsicht über die Heerden beauftragt, erscheint Jaqob, und auch Pharao will, Gen. 47, 6., Josephs Brüder als solche Oberhirten in seine Dienste nehmen. Diesem Familienverhältnisse nachgebildet ist dann später die Staatswürde des Hausverweser's (אשר על הבית) unter den Königen.

1) Umgekehrt wählten die alten Germanen sich einen Stellvertreter, wenn ihre Ehe kinderlos war. Grimm Rechtsalterth. S. 443.

mit ihnen unbedenklich Ehen ein Gen. 38, 2. 46, 10.) verboten, als die Israeliten zu diesem Volke in den strengsten Gegensatz traten. Obgleich nun Hagar als Kebsweib Abrahâm's gewisse Vorrechte genoss, so blieb sie doch, als ein „fremdes Weib" Richt. 10, 2. vgl. v. 1., wie jede Beischläferin im Gegensatze der rechtmässigen Gattin (Mal. 2, 14.) hiess, ihrer Herrin untergeben [1]) und konnte nie derselben gleichstehn. Hagar aber verkannte ihre Stellung und behandelte, als sie sich schwanger fühlte, ihre Gebieterin, welche nicht durch Leibesfrucht gesegnet war, geringschätzig, denn die Unfruchtbarkeit der Kinderlosen, deren Name unterging (2 Sam. 18, 18.) galt für Schmach [2]) (Jes. 4, 1. Gen. 30, 23. Luc. 1, 25.) und Züchtigung der Lasterhaftigkeit (Hos. 9, 14. Jes. 47, 9.); daher der Schmerz der Unfruchtbaren (Gen. 30, 1. 1 Sam. 1, 8.). Als Abrahâm es nun aber ruhig geschehen liess, dass seine rechtmässige Gattin verächtlich von der Magd behandelt ward, da traf ihn ihr Vorwurf: „meine Schmach auf dich!" (16, 5.), welchem Abrahâm durch die Bemerkung auswich, die Magd stehe ja unter ihrer Gewalt, sie möge mit ihr verfahren, wie es ihr gut scheine. Da liess sie Hagar, die Aegyptierin, ihr Uebergewicht fühlen und diese entfloh der Grenze ihrer Heimath zu. Zu dieser Frist soll ein heiliger Ort: Beér Lachai-roi, eigtl. Brunnen zum Lebendigen, der mich sieht, d. h. nach dem Sinne der Sage c. 16, 24 f.: mich auch in der Wüste nicht übersieht, den Namen erhalten haben. Hier aber, in der Wüste, auf dem Wege nach Schur an der Nordspitze

1) Wie Joseph. Arch. 1, 19, 8. von Bilhah und Silpah sagt: *δοῦλαι μὲν οὐδαμῶς, ὑποτεταγμέναι δε.*

2) Auch Jes. 4, 1. sprechen die Weiber die Männer nicht von der Beiwohnung frei und der Name des Mannes, den sie begehren, ist nicht das nomen inane connubii bei Lukan, sondern die Schmach (חֶרְפָּה), die von ihnen genommen werden soll, ist eben die Schmach der Kinderlosigkeit.

des arabischen Meeres wird Hagar anderes Sinnes. So erzählt der Ergänzer nach seiner Weise c. 16. einiges aus Ismaels Geschichte schon im Voraus, was sich nach der Grundschrift, aber chronologisch wenig richtig, wie sich später zeigen wird, erst später begab. c. 21. 25, 18. Blicken wir indess auf den geschichtlichen Inhalt der Sage, so sehen wir, sie erkennt die Verwandtschaft der arabischen Beduinen mit den Israeliten an und weist zugleich das höhere Alter jener nach, denn Ismael ist der Erstgeborene Abrahâm's; es liegt zugleich darin, dass eine Aegyptierin das Kebsweib Abrahâm's wird, das Bekenntniss, dass überhaupt der Zug der Hebräer nach Aegypten zuging, zu den befreundeten Stämmen, den hebräischen Hyksôs, welche damals in Aegypten herrschten. Dass Hagar zur Aegyptierin gemacht wird, bedeutet aber auch, dass die Ismaeliten im nördlichen Arabien zuerst südlich wohnten. Darum versetzt die Sage den Ismael und seine Mutter auch wiederholt in die Wüste zwischen Palästina und Aegypten, 16, 7. 21, 21., und weist ihnen ihre Wohnsitze in der Nähe von Aegypten an 25, 18. Dann breiteten sie sich aber auch im Osten von Palästina aus, welchen mehre der Gen. 25, 13—15. genannten Stämme bewohnten, bis Aschur hinauf (Gen. 25, 18.) und weideten über die Breite des Landes Schinear ihre Heerden, waren also auch Saracenen oder Ostländer, und Ammianus Marc. 4, 4. beschreibt diese auch eben als in Zelten lebende Nomaden (vgl. Jer. 49, 29. Richt. 8, 11.), indem er hinzusetzt, dass sie bis nach Assyrien hinaufstreiften. Zuerst liessen sie sich also (Gen. 21, 21.) als treffliche Bogenschützen (das. v. 20.) in dem Steppenlande Pharan (Gen. 14, 6.), einem Theil der Wüste Qadesch nieder und erscheinen Ez. 25, 4. 10. als Eroberer im Nordosten und Süden von Juda. Sie zerfielen in zwölf Stämme Gen. 25, 13. vgl. 17, 20., wie nach Oros. hist. 1, 2. die Saracenen. Weil sie sich später mit den Ismaeliten vermischt hatten, so werden ausser den bei'm Elohisten Gen. 25, 12 f.

genannten Volksschichten, auch die Gen. 25, 2. zu den Qeturäern gezählten Midianiter zu Ismael's Stamm beim späteren Ergänzer gerechnet Gen. 39, 1. vgl. 10, 25. Richt. 8, 24. vgl. m. v. 22. 7, 12., und sie heissen Richt. 8, 10. „Söhne des Ostens," welcher Name auch einem Theile der Ismaeliten gebührte. Zu den Ismaeliten werden Gen. 25, 1. gerechnet: Nebajoth d. h. die Nabataei (welche Oros. a. a. O. richtig zu den Ismaeliten rechnet) und Qédâr, die Cedrei des Plin. h. n. 5, 12. vgl. Jes. 60, 7.; letzterer Name bedeutet aber wahrscheinlich dem Ursprunge nach: Schwärze, wofür auch die Vergleichung Hohl. 1, 5. spricht. Nach den Stammregistern der Genesis werden die Nabatäer als mit den Edomitern verschwägert betrachtet: c. 28, 9. 36, 3. und als heerdenreiche Nomaden genannt Jes. a. a. O. Sie bewohnten im Osten und Süden des todten Meeres das peträische Arabien (Diod. Sic. 3, 43. Plin. h. n. 6, 33.), scheinen sich aber erst verhältnissmässig später zum Hauptvolke erhoben zu haben. Vgl. 1 Macc. 5, 24. 25. 39. 9, 35. 12, 31., wonach sie später den Juden sehr befreundet waren. Eine solche Berührung scheint auch Ps. 120, 5. ausgesagt. Die Nabatäer waren aber Gestirnanbeter (Strabo 16, c. 43.). In früherer Zeit sind fast ausschliesslich, wie später die Nabatäer, so die Qedarener genannt als ein unter Zelten wohnendes Nomadenvolk (Hohl. 1, 5. Jer. 49, 28. Jes. 60, 7. 42, 11.), handelnd mit seinen Heerden (Ezech. 27, 21.) und berühmt als Bogenschützen (Jes. 21, 17. Ps. 120, 4. vgl. v. 5. und Gen. 21, 10.), doch bei Jesaja a. a. O. sind sämmtliche räuberische arabische Stämme, die von Ismael ihre Abkunft ableiten, im Osten von Palästina, unter dem Namen des mächtigen Stammes gemeint und Ps. 120, 5., wo die Zabetäer 1 Macc. 12, 31. gemeint sind, steht er für Araber überhaupt. Bei Jer. 49, 28. erscheint nach v. 30. 33. als Land oder Hauptstamm dieser Zeltaraber: Chassôr (wohl zu unterscheiden von dem kenáanitischen Reiche Chassor Jos. 11, 1.),

welches sich wieder in viele andere Stämme eintheilte, von denen jeder seinen eigenen König oder Scheikh hatte, daher מַמְלְכוֹת חָצוֹר „Reiche Chassor's“ Jer. 49, 28. Es war von seinen Dörfern (חֲצֵרִים Gen. 25, 16. Jes. 42, 11.), ohne Ringmauern und Thore (Jer. 49, 31.), so benannt [1]). Von den Gen. 25. genannten ismaelitischen Stämmen erscheint ferner Jes. 21, 11. 12. noch Dumah, welches man in Dumah oder Dumathalgandel (das felsige Dumah) an den Grenzen von Syrien und Arabien, 7 Tagereisen von Dammasq entfernt, wiedergefunden hat. Im achten Jahrhundert, zu Jesaja's Zeit (c. 21.), erlitt dieser Stamm einen, wahrscheinlich durch assyrische Anreizung (da Sanherib auch König der Araber genannt wird) erfolgten, Angriff anderer Stämme. Thäma Gen. 25, 15. erscheint wieder Jes. 21, 14. als handeltreibender Stamm und wird Jer. 25, 23. neben Dedân und Buz genannt. Diese Beduinenaraber, הָעֶרֶב, nun sind es, „die da wohnen in der Wüste“ Jer. 25, 24. vgl. 9, 24. (was allgemein auch von עֲרָבִי ausgesagt wird c. 3, 2.), sie sind die „Bartgestutzten“ (Herod. 3, 8.) Jer. 9, 25. 49, 32. 25, 23. vgl. v. 24., wo הָעֶרֶב den „Winkelgestutzten“ entspricht. Von der Religion der Ismaeliten wissen wir nur, dass die Nabatäer, wie schon S. 276. bemerkt, Gestirnanbeter waren, wie ja Gestirncultus überhaupt in Arabien zu Hause war. Ihre Kinder beschneiden die Araber erst im 13ten Jahre (Gen. 17, 25. Jos. Arch. 1, 12, 2.) und dass bei ihnen die Beschneidung erst spät im Jünglingsalter und nicht allgemein angenommen wurde, ist durch einheimische Nachrichten bestätigt [2]).

1) Ewald (Prophet. II. 129.) vermuthet: חָצוֹר sei nur andere Aussprache für יְטוּר Gen. 25, 15. 1 Chr. 5, 19., weil der Stamm Chassor Gen. a. a. O. nicht mit aufgeführt ist. Allein in den arabischen Genealogieen der Schrift fehlen ja auch sonst Völkerschaften, z. B. Meunim, zudem kann sich Chassor erst später gebildet haben.

2) Ewald in der Zeitschr. f. d. K. des Morgenl. III. 230.

Nachdem nun Ismael geboren war, soll nach dem Berichte der Sage über das Siddimthal im Jordankreise, wo Lôt zeither wohnte, und über die Städte des Thales das Verderben hereingebrochen sein, wie es Gen. c. 19. geschildert wird. Durch ein Erdbeben, wie früher schon wahrscheinlich gemacht worden ist, verbunden mit Erdbrand, durch Blitz [1]) entzündet, versank das fruchtbare Thal und so bildete sich das Salzmeer (Gen. 14, 3.) oder todte Meer, über dessen natürliche Beschaffenheit schon S. 45 f. das Nöthige gesagt ist. Von fünf Städten des Thales Siddim (Gen. 14, 2.) gingen alle bis auf Bela^{c} d. i. Ssoar (13, 10.) zu Grunde. Ungenau spricht Pseudosalomo (B. d. W. 10, 6.) von fünf Städten (*Πεντάπολις*) die zu Grunde gegangen sein sollen, so auch Joseph. de b. Jud. IV., 8, 5., da doch nach Hos. 11, 8. und Dt. 29, 22. nur vier Städte untergingen, Bela^{c} aber verschont blieb. Ausländische Schriftsteller, wie Tacit. hist. 5, 7., Solinus c. 36. und namentlich Strabo XVI. p. 526. (ed. Casaub.), kennen gleichfalls dies Naturereigniss, und letzterer spricht nach der Aussage der Eingeborenen gar von dreizehn zerstörten Städten, welche Nachricht aber gewiss der um das dreifache vergrössernden Tradition der Anwohner des todten Meeres ihren Ursprung verdankt. Sodôm und Gomorrha waren wahrscheinlich die bedeutendsten dieser Städte, daher sich die Tradition gewöhnlich nur an ihre Namen anknüpft. Die Tradition von dem Untergange dieser Städte und dem Schwefelregen über Sodôm und Gomorrha, worauf die Grundschrift nie anspielt, findet sich auch Hos. 11, 8. Ps. 11, 6. Dt. 29, 22. Jjj. 18, 15. Schon Jes. 1, 9 f. schränkt die Unthat, welche den Untergang herbeigeführt haben soll, auf Sodôm und Gomorrha ein, wie der Ergänzer 13, 13. c. 18.; jedenfalls ist die

1) Blitz wird in der Erzählung vom Untergange Sodôm's und Gomorrha's 19, 24. wie Ps. 11. Ez. 38, 23. umschrieben durch Feuer und Schwefel. Vgl. darüber S. 63. Anm. 2.

Erzählung der unflätigen Handlung nur eine Nachahmung eines geschichtlichen Ereignisses, das sich viel später, nämlich nach Richt. c. 19. zu Gibea^{c} begab, um so gewisser dies, da dort geschichtliche Personen auftreten, hier aber die Thatsache in's Wunderbare gearbeitet ist, und da Hosea^{c}, welcher c. 9, 9. 10, 9. die Erinnerung an die Unthat zu Gibea^{c} gewiss aus derselben alten Quelle, woraus Richt. 19. geflossen ist, geschöpft hat, nicht schon, wie der Ergänzer (c. 13, 13. c. 18.) thut, auf die zwei Städte Sodôm und Gomorrha beschränkt. Das Schicksal dieser Städte ist ein feststehendes Bild des gänzlichen Untergangs mächtiger und bleibender Strafe geworden. Man vgl. ausser den angeführten Stellen noch Jes. 13, 19. 23, 14. Jer. 20, 5. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Klagl. 4, 6. Sseph. 2, 9. Ez. 16, 50. Mt. 10, 15. 11, 25 f. Röm. 9, 29. Jud. 7. 2 Petr. 2, 6. Auch im Bericht des Ergänzers c. 19. der Genesis ist, abgesehen von der Unthat, die das Ereigniss herbeigeführt haben soll, die Volkssage schon erweitert. Lôt's Söhne waren in der Zerstörung untergegangen, denn sie werden weiter nicht erwähnt Gen. 19, 12., so auch die Schwiegersöhne, welche seine Töchter, die noch in seinem Hause waren (v. 15. vgl. v. 8.), nehmen sollten (v. 14.) Lôt entfloh mit seinem Weibe und seinen zwei Töchtern nach Bela^{c} (Ssoar) an der Grenze des todten Meeres. Die Säulen von Steinsalz, die sich in jener Gegend finden, in welchen die Einbildungskraft der Einheimischen versteinerte Menschen erblickte, gab die Veranlassung zu der Sage von Lôt's Weibe (Gen. 19, 26.) und tief eingewurzelter Volkshass zu der Dichtung von der Erzeugniss der Stammväter ^{c}Ammôn's und Moab's durch Blutschande Lôt's mit seinen Töchtern. Um dabei den sonst ehrenwerthen Lôt zu schonen, soll er die Unthat bewusstlos verübt haben.

Abrahâm, wahrscheinlich um neue Weide zu suchen, brach nun vom Eichenhaine Mamre's, wo er bis jetzt gezeltet (13, 18. 14, 13. 18, 1.), auf und wollte in's

Land nach Süden zu d. i. Aegypten ziehen (20, 1.), zuvörderst aber nach der östlichen, weidereichen, philistäischen Niederung, da wo das Gebirge Juda sich erhebt, nach Gerâr, einer Stadt (2 Chr. 14, 13.) zwischen Qadesch und Schur (Gen. 20, 1. c. 26.), wo er sich lange Zeit aufhielt (Gen. 21, 34.). Hier herrschte der König Abimelek und einen solchen finden wir auch 26, 1 f. wieder; es scheint nämlich angenommen werden zu müssen (wenn c. 26. auch dasselbe Ereigniss meint, welches c. 20. erzählt ist), dass Abimelek wirklich der gemeinschaftliche Name aller philistäischen Könige war, ja dessen sichere Bedeutung: „Vater des Königs" oder „Mein Vater ein König" scheint darauf hinzudeuten, dass Abimelek Name aller Glieder einer Dynastie war. So sind die Könige in Aegypten jederzeit Pharao, bei den ʿAmaleqiten Agag, vielleicht zu Chassor Jabin genannt worden (vgl. auch Ps. 34, 1. mit 1 Sam. 21, 11.), und wie auch bei Weibern Ein Name in Herrscherhäusern der stehende ward, zeigt der Name Cleopatra unter den Ptolomäern. Ein Abentheuer, das hier der Sarrah, welche noch nicht als schwanger gedacht wird [1]), Gefahr droht, eine Gefahr, aus welcher sie aber gerettet wird, erzählt uns der ältere Berichterstatter des Pentateuchs, der Elohist c. 20., nur v. 18. war die Hand des Ergänzers thätig, vgl. 12, 2. 16, 2. Wäre die Thatsache geschichtlich, so würde sie sich um diese Zeit zugetragen haben, denn an das nunmehr neunzigjährige Alter der Sarrah (17, 17. vgl. m. 18, 12. 21, 6.), worüber sich sogar der Kirchenvater Ephraem verwunderte, dürfen wir uns nicht stossen, da solche Chronologie der Sage gemäss ist, und daher auch Jaqob erst im hohen Alter nach einem Weibe begehrt. Die Erzählung desselben Abenteuers, und zwar in Aegypten c. 12., ist nur eine verschiedene Wendung der einmal geschehenen Begebenheit in Abrahâm's Leben, die er seiner bekannten Weise nach vorauserzählt

1) Tuch zur Gen. S. 363.

und sie sogar c. 26. auch auf den zweiten Patriarchen überträgt, indem Isaaq und sein Weib eine gleiche Gefahr überstehen müssen. Jedenfalls aber wird in diesen Erzählungen die unverletzte Keuschheit der patriarchalischen Frauen, trotz ihrer begehrten Schönheit, und also auch die Reinheit der patriarchalischen Ehe hervorgehoben. Die hohe Achtung vor der Sittlichkeit der Ehe, als auf Treue gegründet, spiegelt sich schon im Leben der Patriarchen, wie es eine spätere Zeit uns überlieferte, ab. Der Ehebund, als ein „Gottesbund" Spr. 2, 17., d. h. ein bei Gott beschworener, heiliger Bund, galt, trotz der Einrichtung des Concubinates, für so unverbrüchlich (Spr. 5, 15—20.), dass dem Weisen Spr. 30, 19. es unbegreiflich ist, wie der Ehemann ohne Erröthen mit der Dirne oder Buhlerin etwas gemein haben könne, ganz unerklärlich aber (v. 20.), wie ein Eheweib ganz ohne Schaam ihr Verbrechen begehen könne und Jer. 3, 20. die Untreue des Eheweibes als das schwerste Verbrechen gilt.

Nach Beérschébaʿ zurückgelangt (21, 14.), gebar Sarrah dem hundertjährigen (21, 5.) Abrahâm endlich den langersehnten Sprössling Isaaq. Beide Aeltern müssen zu so hohen Jahren gelangt und keine Aussicht muss mehr auf Erfüllung der göttlichen Verheissungen sein, damit um so wundervoller die Geburt eines Sohnes erscheine, ohne den die ganze spätere Gemeinde nicht entstanden wäre, durch den aber ihr Fortbestand gesichert wurde. Als die Geburt vollendet war und dem Vater die frohe Botschaft überbracht wurde, da konnte Sarrah in froher Erhebung als Gattin und Mutter (vgl. 1 Sam. 2, 5. Jes. 49, 20 f.) nach den Worten eines alten Volksliedes (Gen. 21, 7.) ausrufen:

„Wer sagt es an dem Abrahâm:
Kinder säuget Sarrah!
Denn ich gebar einen Sohn seines Alters!"

Isaaq war der vollgültige Sohn Abrahâm's und seine Nachkommen sind die ächten Abrahamiden, denn wie

der Hurensohn nicht erben durfte (Richt. 11, 2.), so wurde der Sohn der Beischläferin mit Geschenken abgefunden, daher konnte nach der Auffassung, welche in der Sage liegt, die Wahl, wer bei dieser ersten Ausbreitung der patriarchalischen Familie der Träger der Verheissung sein solle, ob der Erstgeborne Ismael, ob Isaaq, nicht schwer sein, denn es war eben die bestimmte Familie Abrahâm's, welche zum gesegneten Volke Gottes werden sollte. Ismael muss also das väterliche Haus für immer verlassen, um nicht Isaaq's grössere Rechte zu beeinträchtigen v. 10. Der Elohist bringt dann die Erzählung von der Flucht Hagar's mit ihrem Sohne (c. 21.), welche in anderer Gestalt der Ergänzer c. 16. schon im Voraus brachte. Aber der Elohist hat hier den chronologischen Zusammenhang, in welcher nach der Sage die Erzählung ursprünglich gehört, nicht beachtet, denn deutlich wird Ismael in der Erzählung c. 21. als unerwachsener Knabe gedacht (v. 14. 15.), wie auch aus Vergleichung von v. 20. 21. hervorgeht, und doch war er nach dem Elohisten selbst c. 17, 25. ein Jahr vor Isaaq's Geburt bereits 13 Jahre alt, mithin in dem c. 21. gedachten Zeitraum bereits 16 bis 17. Dieser chronologische Widerspruch kümmert aber nicht den Berichterstatter, der seinen Hauptzweck einzig verfolgt.

Längere Zeit blieb Abrahâm nun in Beérschéba^c wohnen (Gen. 21, 33. 34.) und der Philisterkönig Abimelek, der in Begleitung seines Feldherrn Phikol zu ihm gekommen war, schloss mit ihm ein Bündniss c. 21., 33 ff.; wahrscheinlich aber sind diese beiden, nur vereinzelt dastehende, Gestalten aus einem grössern Sagenkreise genommen, ebenso wie Achuzzath, der Freund (Minister) des Abimelek 26, 26. Später machte sich Abrahâm, nach dem Ergänzer, mit dem Knaben (22, 12.) Isaaq nach dem gebirgigen (22, 2.) Lande Morijjah auf, d. h. ohne Zweifel dem Lande oder der Gegend, wo der später so genannte „Berg Morijjah", der Tem-

pelberg (2 Chr. 3, 1.) lag. Abrahâm gelangt am dritten Tage von Beérschébaʿ zum Morijjah und die Entfernung von Beérschébaʿ bis zum Tempelberge beträgt etwa 14 Stunden, so viel als man in dem bezeichneten Zeitraum in einer bergigen Gegend zu Esel bequem zurücklegen kann. Den Namen, welcher „Jahve", zur Patriarchenzeit noch unbekannt, einschliesst (22, 14.), kann die heilige Höhe freilich erst später empfangen haben, seit sie durch David und Salamo geweiht war, denn dass sie schon früher eine heilige Höhe, wie Gibeon, gewesen sei, dafur fehlen alle Zeugnisse. Der Ergänzer lässt den Berg aber schon vorbildlich durch den Erzvater heiligen, ebenso wie er die Heiligkeit der Stadt Machanáim Gen. 32, 2 f. dadurch schon im Alterthume nachweist, dass er dort ein ganzes Lager von Engeln erscheinen lässt. Er mischt zugleich diese Erzählung ein, um daran darzuthun, wie Abrahâm schon das Verwerfliche der später so sehr überhand nehmenden Kinderopfer erkannt habe und in einen Gegensatz zum kenáanitischen Götzendienst getreten sei. Dann lässt er den Abrahâm nach Beérschébaʿ zurückkehren (22, 19.). Sarrah starb nach der Grundschrift im heiligen Lande, in Chebron (Qirjath-Arbaʿ) 23, 2., hundert und siebenundzwanzig Jahre alt (23, 1.), als Isaaq bereits das siebenunddreissigste Jahr erreicht hatte, wie aus Sarrah's Alterbestimmung 23, 1. vgl. 25, 20. erhellt. Abrahâm kam nach Beérschébaʿ, um zu klagen um Sarrah und um sie zu beweinen (23, 2.) und kaufte dann zu Makpelah, östlich vom Eichenhain Mamre's, bei Gibeon (23, 17. vgl. 14, 13.), von den kenáanitischen Chittiten, [1]) deren Benehmen gegen den Chebrōn

1) Stephanus, der Märtyrer, sagt in seiner Rede ApG. 7, 16.: Abrahâm habe den Begräbnissort zu Sikhem von den Chamoritern gekauft. Diesen Widerspruch mit der Angabe der Genesis haben die Ausleger auf verschiedene Weise auszugleichen gesucht. Allein ohne Zweifel folgte Stephanus, in einer Zeit wo

Abrahâm es deutlich kundmacht, in wie hohem Ansehen er unter den Landesbewohnern stand, in öffentlicher Versammlung einen Acker mit einem Erbbegräbniss für sich und seine Familie (23, 4. vgl. 25, 9. 35, 27—29. 49, 31. 50, 13.), denn es war der Abrahamiden Wunsch, auch noch im Tode im Lande der Väter zu bleiben, daher auch Josephs Gebeine aus Aegypten dahin gebracht werden. Aus dem Nachdrucke aber der in allen jenen Stellen auf diess Erbbegräbniss gelegt wird, erhellet deutlich, dass es zur Zeit der Grundschrift, welche dessen einzig Erwähnung thut, gewiss noch bestand und in die patriarchalische Zeit zurückverlegt wurde. Als nach Sarrah's Tode die Stelle der Hausfrau in der grossen Haushaltung des Patriarchen erledigt war, Abrahâm aber, den Gott in allem gesegnet, auch seinem Ende sichtbar entgegenrückte, da beschloss er nach dem Ergänzer c. 24. für sein Hauswesen durch eine passende Verheirathung seines Sohnes Isaaq zu sorgen, denn es blieb der Sohn auch nach seiner Verheirathung im Hause des Vaters und dessen Gewalt über ihn hörte auch dann nicht auf. Abrahâm's Hausverwalter Eliezer (vgl. 15, 3.), der mit Abrahâm alt geworden war und sein volles Vertrauen genoss, erhielt den Auftrag, um ein Weib für Isaaq zu werben. Der Ergänzer lässt zu dieser Zeit schon den strengen Gegensatz zwischen Hebräern und Kenáanitern bestehen, einen Gegensatz über welchen schon die ersten Söhne Jaqobs hinweggingen, den aber auch das Gesetz bei'm Ergänzer einschärfte. Der Erzvater tritt daher zu den Kenáanitern in solchen strengen Gegensatz und verpönt die Ehe mit ihnen strenge. Vgl. 27, 46. 48, 1. Darum musste auch Eliezer dem

die alte Geschichte durch mancherlei Haggada's verunstaltet war, einer anderweitigen Tradition, wozu Gen. 33, 19. die Gelegenheit darbot, wo es heisst: Jaqob habe von den Söhnen Chamor's, des Vaters Sikhem's, einen Acker gekauft.

Abrahâm, indem er bei dem heiligsten Ritus, bei der Beschneidung schwur und dabei die Hand an die Zeugungstheile Abrahâm's legte (Gen. 24, 2. 3. vgl. Ephraem Syr. I. 78. 13.), sich mit einem heiligen Eidschwur „bei'm Gott Himmels und der Erden" verpflichten, für seinen Sohn keine Kenáaniterin, sondern nur eine Gattin aus seiner Sippschaft zu Charran zu wählen. Der Hausverweser machte sich mit seiner Karawane auf und führte Rebeqqa, Bethuel's des Aramäers Tochter, aus Nachor's Familie heim und des Weibes Liebe tröstete, wie es Gen. 24, 67. mit einfachschönem Ausdrucke heisst, den Isaaq über den Verlust seiner Mutter. Sein damaliges Alter belief sich aber auf vierzig Jahre. Abrahâm selbst soll dann noch ein zweites Kebsweib, die Qeturah, genommen und mit ihr sechs Söhne gezeugt haben. Wenn die Grundschrift c. 25. diess erst nach dem Tode Sarrah's geschehen lässt, was zu ihrer eigenen Aeusserung 17, 17. nicht passt, so begeht sie nur wiederum eine jener chronologischen Inconsequenzen welcher wir schon einmal in Bezug auf Ismaels Alter begegnet sind. Es liegt aber in dieser Erzählung die historische Thatsache, dass nach der Trennung der 'Ammoniter und Moabiter und als die Ismaeliter schon ihre Wohnsitze eingenommen hatten, nordöstliche und südliche Araber, welche unter dem Namen Qeturäer zusammengefasst werden, sich ausgebreitet haben und zwar sich früher zu selbstständigen Völkern bildeten, als Edomiter und Ismaeliter.

Auch diese Qeturäer, welche, insofern sie im Osten von Palästina wohnten (vgl. Gen. 25, 6. wo קדם stark hervorgehoben ist), recht eigentlich zu den Benä Qédem oder den Saracenen gehörten, theilten sich in zwölf Stämme, wie sich noch sicher erweisen lässt, denn die Aschurim, Letuschim und Leummim, überhaupt befremdende Pluralia, sind auf Grund von 1 Chr. 1, 32 f., wo sie fehlen, fortzustreichen als ein späteres Einschiebsel (wenn auch sonst, z. B. Gen. 46, 21.

wohl solche Plurale zwischen Singularen vorkommen), v. 2. aber ist in מדן und מדין gewiss nur verschiedene Schreibart eines und desselben Stammnamen's zu sehen, wie wohl aus Gen. 37, 36. vgl. v. 28, zur Genüge hervorgeht. Die Qeturäer waren Troglodyten und bewohnten das glückliche Arabien, so weit es sich bis zum rothen Meere ausdehnt Jos. Arch. 1, 15. Nach Alexander Polyhistor bei Josephus a. a. O. soll laut Zeugniss des Cleodemus (Malchus): ʿEpher (Gen. 25, 4.) eine Kolonie nach Libyen geführt und das Land Afrika von ihm den Namen haben. In Beziehung auf die übrigen Stämme muss Einiges zur Erläuterung der Geschichte Ismaels beigebracht werden. Der erste Sohn Zimran (Gen. 25, 2.) ist wahrscheinlich eins mit dem Jer. 25, 25. genannten Zimri, wohl einem Volke zwischen Arabien und Persien, und wenn Plin. h. n. 30, 25. bemerkt: invenitur hic (magnus lapis) in Aethiopiae Zimri: ita vocatur regio arenosa, so erinnern wir uns, dass nach anderer Theorie Gen. 10, 7. südlicharabische Völker zu Kusch (Aethiopien) gerechnet werden. Der zweite Sohn ist יָקְשָׁן Gen. a. a. O. und da Hab. 3, 7. vgl. Richt. 4, 8. als ein kleines Volk כּוּשָׁן = כּוּשׁ (wie Gen. 36, 29. לוֹטָן = לוֹט), so können wir nicht zweifeln, dass der Name יקשׁן gleichbedeutend sei mit כּוּשׁ, der also zum Theil mit den Qeturäern sich vermischt haben mochte. Der gleiche Fall (vgl. 10, 7.) ist mit dem 25, 3. als Sohn Joqschans auftretenden Stamm שְׁבָא, den Sabäern. Gen. 24, 3. Die Schrift nennt Scheba als ein fernes Land, Joel 4, 8. Jer. 6, 20. Ps. 72, 10., und ausser Ijj. 1, 15., wo überhaupt arabische Beduinen darunter verstanden zu werden scheinen, traten seine Einwohner als ein Handel treibendes Volk auf, Ez. 38, 13., dessen Karawanen die Wüste durchziehen, Ijj. 6, 19., und Gold, Spezereien, Edelsteine (wovon Saba's Königin dem Salomo mittheilte, 1 Kön. 10, 10.), namentlich auch Weihrauch

Zimmt, Jes. 60, 6. Jer. a. a. O., den Handelsplätzen am Mittelmeer zuführten und nach Jo. a. a. O. Sclaven zurücknahmen. Ihre Hauptstadt war der Centralpunkt aller Schätze, die ihnen durch frühe Handelsverbindungen mit Indien zuflossen. [1]) Von Scheba wird zunächst דְּדָן abgeleitet, wie Gen. 10, 7. von Kusch durch Raʿmah, also hier ein gleiches Verhältniss wie bei Kusch (Joqschan) und Scheba. Als eigentliches Grenzvolk von Edôm findet Dedân wieder Ez. 25, 13. Jer. 49, 8., vgl. 25, 23., eine Erwähnung; an letzterer Stelle schweifen ihre Karawanen bis Petra in Edôm, vgl. Jes. 21, 13 f. Auch Ez. 38, 13. erscheinen sie unter den Handelsvölkern, und auf dem Markte zu Tyrus ebd. 27, 15—20. Wahrscheinlich wohnten sie bis zum persischen Meerbusen. Nach der Zeit Jeremia's und Ezechiel's ist nicht mehr von ihnen die Rede. Der dritte Sohn מְדָן ist, wie schon bemerkt, identisch mit dem danebenstehenden מִדְיָן, wie דָּתָן gesprochen wird für דֹּתַיִן, אָנָּה für אַיְנָה, daher auch der Plur. מְדָנִים Gen. 37, 36. neben מִדְיָנִים v. 28. das. Die Midianiter trieben schon zu Abrahâm's Zeiten, als begüterte Nomaden, zugleich Nomadenhandel zwischen Palästina und Aegypten Gen. 37, 28. 36. vgl. v. 25. und sie wurden nach einer andern Völkervermischung, wie wir bereits gesehen haben, auch zu den Ismaeliten gerechnet. Gen. a. a. O. Sie wohnten nicht allein auf der Ostseite des Aelanitischen Meerbusen's bei'm Eintritt in das glückliche Arabien (wohin die alten Geographen Midian setzen), bei welchen sich Moses aufhielt, sondern nach Gen. 46, 35. Num. 22, 4. 7. auch im Osten des moabitischen und moabitisch-ʿammonitischen Gebietes. Dass sie schon lange Zeit in

1) Man vergl. über die Städte Südarabiens, besonders Scheba und Ophir, als indische Kolonieen und Factoreien, v. Bohlen in den Schriften der deutschen Gesellschaft zu Königsberg I. 107. dess. Gen. S. 492 f.

jenen Gegenden sich aufhielten, geht aus Gen. a. a. O., wonach schon der vierte König der Edomiter (der achte gehörte in die mosaische Zeit) „Midian schlug im Gefilde Moab's." Frühe hatten sie sich nach Num. a. a. O. den Moabitern angeschlossen, daher wird Num. 31, 16. 17. dasselbe von den Midianitern ausgesagt was 22, 4. von den Moabitern. Dass diese Midianiter in der ältern Zeit kein sehr streitbares Volk waren, erhellet eben aus Gen. 36, 32., wonach sie von den Edomitern besiegt wurden, dann auch aus Jos. 13, 21., wonach Sichon, König der Emoriter, den Moabitern den grössesten Theil ihres Gebietes entriss und die Midianiter zugleich tributpflichtig machte. Die Fürsten Midians waren nun fortan Vasallen Sichon's (נְסִיכֵי סִיחוֹן) Jos. a. a. O., und von dieser Abhängigkeit wurden sie erst durch die Besiegung Sichon's durch die Israeliten und durch den Umsturz des emoritischen Reiches frei. In der Richterperiode aber wurden ihre streifende Schaaren in Verbindung mit ʿAmáleq und den „Söhnen des Ostens" den Israeliten furchtbar. Vgl. Richt. 6, 7. 8. 8, 10. Seit Gideon verschwinden diese östlichen Midianiter aus der Geschichte. Auch die Midianiter hatten Städte, vgl. Num. 31, 11. und gleich den Israeliten eine patriarchalische Verfassung, daher werden die Könige der Midianiter (Num. 31, 8., vgl. Fürsten Jos. 13, 21.), allgemein Num. 22, 1. bezeichnet als „Aelteste", insofern jene zusammen den Rath des Volkes bildeten. — Die anderen Gen. c. 25. genannten Nachkommen Abrahâm's und der Qetura übergehen wir, da sie weiter für die Geschichte Israel's keine Bedeutung haben, nur sei bemerkt, dass der sechste Sohn von der Qeturah Schuach noch Ijj. 2, 11. erscheint. Auch daran sei hier erinnert, dass einige der von Abrahâm abgeleiteten Stämme in den Genealogieen südarabischer Völker, die in ein viel höheres Alterthum hinaufsteigen, wieder erscheinen und der Grund liegt in der Stammvermischung. So konnte es geschehen, dass Scheba und Dedân c. 10, 7. unter den

Kuschiten, c. 25. unter den Joqschaniten d. i. Kuschiten, dann aber auch Scheba' und Chavilah 10, 7. wiederum 10, 28. 29. unter den Nachkommen Joqtan's (gleichzeitig mit Pheleg, dem Vorfahren Abrahâm's) erscheinen. Alle jene Araber aber, welche die Schrift unter Ismaelitern und Qeturäern begreift, werden in den Genealogieen der einheimischen oder arabischen Araber als fremde Ankömmlinge betrachtet, die sich erst zu Arabern gemacht haben, rühmen sich aber noch jetzt, nach fortgehender Ueberlieferung, die bevorzugten Nachkommen Abrahâm's zu sein. Vgl. S. 206.

Abrahâm starb, wie die Grundschrift meldet, im 175sten Jahre seines Lebens Gen. 25, 7., funfzehn Jahre nach Isaaq's Heirath, wie aus den Zahlenangaben 25, 20. 26., vergl. m. 7. geschlossen werden muss. Auch berichtet dieselbe Quelle im Voraus, dass Ismael, der bereits früher von Isaaq getrennt war, 137 Jahre alt gestorben sei 25, 17.

Isaaq, von dem die Sage nur sparsame Nachricht hat und am wenigsten Originelles zu melden weiss, erscheint wenig ausgezeichnet und, mit seinem Vater verglichen, mehr als eine passive Gestalt [1]); obwohl der spätere Ergänzer nach seiner Weise auch dem Leben Isaaq's eine prophetische Weihe giebt 26, 1—5. Isaaq ist, was der Name aussagt, der Lachende d. i. der Freundliche, Sanfte, denn die Etymologie des Elohisten 21, 6., und eine andere die der Ergänzer nach seiner Weise 18, 12. 13. vorauschickt, beruht auf späterer Deutung. Nach Darstellung der Sage ist er als Sohn der Verheissung selbst unmittelbar die Bürgschaft derselben, ohne dass sie an Inhalt gewänne; er repräsentirt die

1) Bis zu Isaaq's Tode gehören der Grundschrift an c. 26, 34. 35. c. 27, 46. 28, 1—9. und nur Einiges in c. 28—33, 16. (Stähelin a. a. O. S. 49.); dann aber c. 33, 17 f. bis c. 35, doch sind in diesem letzten Cap. v. 1 und 7. die Einschaltungen des Ergänzers.

Volksanfänge, wie sie, noch geleitet und bewahrt durch das Beispiel Abrahâm's, aber doch ohne Energie und Fortschritt, als der gewöhnliche Schlag guter Menschen nach Abrahâm's Zeit bestanden. Um diesen Gedanken auszusprechen und die bedeutsame und nöthige Dreizahl der Stammväter als Mittelglied zu ergänzen, erscheint Isaaq als einer der Erzväter, ohne dass wir Bürgschaft für die geschichtliche Existenz seiner Persönlichkeit hätten, wenn wir freilich auch nichts darauf geben dürfen, wenn die Tradition bei Justin. 36, 2. nichts von Isaaq, sondern nur von Abrahâm und Israel (Jaqob) weiss, denn an derselben Stelle kennt er aus Missverstand auch nur zehn Stämme. Aus den Zügen Isaaq's lässt sich erkennen, dass des Volkes Wanderungen in dieser Zeit sich auf den südlichsten und unfruchtbarsten Theil des Landes beschränkten (doch starb Isaaq zu Chebron). Zuerst wohnt er in Beérschébaʿ c. 26, 33. 28, 10., später in der Gegend von Chebron 35, 27 f. In seinem sechzigsten Jahre (25, 26.) gebar ihm Rebeqqa Zwillingssöhne, den Esau (Edôm) und Jaqob. Beide werden in der Genes. als Stammväter nach dem unterscheidenden Wesen der beiden ihnen unterworfenen Völker gezeichnet. Auch in den phönizischen Mythen tritt uns Einzelnes aus den Sagen über Esau und Jaqob entgegen [1], in abentheuerlicher Weise; jedoch bei Hosea 12, 8 f. finden sich einige symbolische ältere Züge über Jaqob, etwas von der Genesis verschieden aufgefasst und zum Theil noch deutlicher ausgeführt, auch der Name Jaqob, d. i. der Listige, ist bei Hosea noch der Wetteifernde, nicht der Hinterlister Gen. 25, 26 f. und auch die Listen Jaqob's Gen. c. 27. und 29. erzählt nur der Jahvist und kennen nur spätere Propheten: Jer. 9, 3. Jes. 43, 2. 48, 8. Der Grundschrift sind diese Schilderungen völlig fremd, denn bei

1) Movers Phönizier I. 396 f.

ihr ist Jaqob Repräsentant des Volkes, welches als das feinste und listigste zuletzt den Sieg über alle davonträgt. Die Art wie das Volk im Entwickelungsgange der Geschichte allmälig seine Eigenthümlichkeit herausstellte, wirkte auf die Sagengestaltung beim Ergänzer ein und veranlasste die Schilderung eines unwürdigen Zustandes, aus welchem sich der Patriarch, als Vorbild seines Volkes, endlich siegend erheben muss. Mit Recht trägt man Bedenken, den Jaqob für einen leiblichen Sohn Isaaq's zu halten, schon desshalb, weil die historische Persönlichkeit des letztern keine Bürgschaft für sich hat; Jaqob wurde vielmehr zum Enkel Abrahâm's, weil das Volk, das er vertritt, nun schon lange in Kenáan war. Aber auf anderer Seite haben wir auch kein Recht an dem geschichtlichen Dasein eines Helden, wie er in Jaqob in dieser Zeit hervortritt, zu zweifeln, auch sind wir nicht zu der Annahme berechtigt, dass Jaqob und sein Stamm vor seiner Ankunft aus Phaddan Arâm nie zuvor in Kenáan gewesen, sich vielmehr erst nach seiner Ankunft mit dem Stamme Abrahâm's vermischt habe und dadurch zu Isaaq's Sohn und Esau's Zwillingsbruder geworden sei: denn schon die Grundschrift, die doch der alten Geschichte näher steht, setzt einen gemeinsamen frühen Aufenthalt Jaqob's und Esau's in Kenáan, so wie Jaqob's Wanderungen nach Mesopotamien wegen der heidnischen Weiber Esau's c. 28, 1—9. voraus [1]). Also musste ein Theil der Hebräer unter Jaqob's Führung vor dem stärkern Esau flüchtig werden und die spätere Einwanderung Jaqob's aus Arâm ist nach dem Sinne der ältesten Sage wirklich als eine Rückkehr in das Land der Väter zu betrachten.

Der Kampf beider Brüder im Mutterleibe (Gen. 25, 22 f.) bildet spätere feindliche Verhältnisse der auf

1) Stähelin a. a. O. S. 49.

beide zurückgeführten Stämme vor vgl. 27, 39 f., und durch ihn soll sich nach dem spätern Ergänzer der Name Jaqob als Fersenmann, der seinem Vordermann die Ferse hält, d. i. Hinterlister erklären. Nach Hosea a. a. O. bedeutet der Name, dass der Patriarch schon vor der Geburt zeigte, wie er seinem Bruder zuvorzukommen und ihn zu überwinden bestimmt sei, was in gutem Sinne den Wetteifer bezeichnet. Der Verkauf des Erstgeburtsrechtes [1]) Gen. 25, 27. ist ein Erzeugniss des Widerwillens des strengen Monotheismus gegen die Ehe mit Kenáaniterinnen, wie er nach allen uns bekannten und früher schon berücksichtigten Spuren in dieser Zeit noch gar nicht geschichtlich vorausgesetzt werden kann. Weil aber Esau sich mit Kenáan vermischte, ward er unfähig sein Recht zu behaupten und die Sage sucht so zugleich zu erklären, warum Esau als der Erstgeborene und Mächtige, also als das früher sich herausbildende Volk, doch nicht das Land behauptete, sondern dem mit einer neuen hebräischen Völkermasse in Kenáan eindringenden Jaqob weichen musste.[2]) So fand denn nach der Auffassung des Ergänzers zum letzten Male unter diesen beiden Söhnen Isaaq's der Streit einer Wahl statt, wer der Träger der Verheissung an Abrahâm sein sollte, ein Streit, der später in Jaqob's Familie wegfiel, da durch ihn die Menge innerhalb des Familienverbandes so anwuchs, dass keine Wahl mehr statt finden konnte und die einzelnen Glieder sich zur Gesammtheit zusammenschlossen.

Nach Uebertragung einer Erzählung beim Ergänzer c. 26., der wir in wenig verschiedener Auffassung schon zweimal im Leben Abrahâm's begegneten (c. 12. u. 20.), wodurch es aber wiederholt veranschaulicht werden soll,

1) Ein Beispiel von Uebertragung des Erstgeburtsrechtes noch Gen. 49, 3. 4.

2) Der Ergänzer nimmt nach seiner Weise die Hauptsache vom Streite Esau's und Jaqob's vorn weg 25, 22—34.

wie der sittliche Geist der Ahnen in Prüfungen bestand und sie den drohenden Gefahren entgingen, wandert Isaaq nach der Geburt jener Söhne einer Hungersnoth wegen nach Philistäa zum Könige Abimelek (c. 26, 1.), nicht wie einst Abrahâm nach Aegypten, und es wird dadurch angedeutet (vgl. 26, 2.), dass die Stammgenossen in dieser Zeit nicht das Land verlassen und die gewonnene Habe dem Verluste Preis geben mochten. Der Aufenthalt eines Theiles des Volkes in der Niederung kann geschichtlich eben so feststehen, als Abrahâm's Verweilen in Aegypten um gleicher Ursach willen; das Abentheuer selbst kann nicht für geschichtlich gelten, schon weil die Persönlichkeit Isaaq's fehlt. Auch Isaaq soll nämlich, wie von Abrahâm schon zweimal ein Gleiches erzählt wird, die Gattin für seine Schwester ausgegeben haben, weil er ihretwegen für sein Leben fürchtete. Die Täuschung ward aber von Abimelek selbst entdeckt und der Patriarch durch ihn vor jeder Beeinträchtigung seiner Rechte geschützt (Gen. 26, 1—11.). Auch in den folgenden Erlebnissen Isaaq's, so viel deren nicht aus Abrahâm's Geschichte entlehnt sein mögen, sehen wir nur solche, die das Volk in dieser Zeit betroffen haben sollen. Isaaq zog nach der Sage im Lande Philistäa umher, bald hier bald dort, nach Nomadenweise (37, 7. vgl. S. 261.), auf seinen Wanderungen ein Stück Land anpflanzend und hundertfältig erndtend. Sein Reichthum ward so überaus gross, dass die eifersüchtigen Philister durch Verstopfung der Brunnen, welche Abrahâm einst gegraben, ihm Hindernisse in den Weg legten [1]), ja Abimelek selbst ihm den längern Aufenthalt in Philistäa verweigerte. Allein als die Philister später sahen, dass Isaaq auch nach seinem Abzuge noch eben so gesegnet war

1) Zu dieser Erzählung der Schrift vergleiche nach Ewald Gesch. I. 263. als treffende Parallele die arabische in der Hamasa. p. 15—17

wie vordem, als er noch bei ihnen weilte (26, 30.), da zog ihm Abimelek mit seinen Beamten nach und schloss mit ihm einen Vertrag; daher soll Beérschéba' (Brunnen des Schwures) den Namen haben.

Zum grossen Leidwesen seiner Aeltern heirathete Esau in seinem vierzigsten, Isaaq's hundertstem Lebensjahre 26, 34. (denn nach 25, 26. war Isaaq sechzig Jahre älter als Jaqob), Kenáaniterinnen, wie der Elohist c. 26, 34. 35. berichtet, und es wird durch die Ehe der Uebergang der Edomiter, die von Esau abgeleitet werden, in die Choräer und Kenáaniten bezeichnet. Die Weiber waren: Judith, Tochter des Chittiter's Beéri, so genannt wegen der warmen Quellen בארות, welche er, vgl. 36, 24. entdeckt hatte, und Basemath, 'Aelons des Chittiter's Tochter. Letztere hiess aber nach c. 36, 2. 4. 10. auch 'Adah (עָדָה), denn sie konnte nach verschiedener Volkssage auch verschiedene Namen tragen. Gewaltsam nämlich erscheint die Annahme, dass die Ismaeliterin c. 28, 9. nicht Máchalath, sondern Basemath geheissen habe und der Name der Chittiterin Basemath nur aus einer Verwechselung mit 'Adah stamme. Ebensowenig darf man die Verschiedenheit der Namen der Weiber Esau's durch die Annahme heben wollen, dass dieselben bei der Verheirathung einen andern Namen erhalten hätten, denn die Schrift weiss von solcher Namenänderung bei der Hochzeit sonst nichts; wir wissen nur, dass das Weib bei den Israeliten wirklich den Namen des Mannes trug. Vgl. נקרא שם על פ׳ „es wird genannt der Name (des Mannes) über“ Jes. 4, 1. So heisst Sarrah Gen. 12, 17.: „Sarrah, das Weib Abrahâm's“, Rachel 46, 20.: Rachel, das Weib Jaqob's.“ Vgl. Catonis Marcia, Terentia Catonis. Nach demselben Elohisten c. 36, 2. nahm Esau noch ein anderes Weib, die Oholibamah, Tochter des 'Anah, Enkelin des Ssibeon. Nach 36, 1. wäre Ssibeon ein Chivviter, doch vielmehr ohne Zweifel ein Choriter, denn statt חוי ist zu lesen

חֹרִי, wie aus v. 20. 24. 25. 41. deutlich erhellt. Nach der ursprünglichen Sage hatte Esau also vier Weiber, zwei Chittiterinnen, eine Choriterin und später eine Ismaliterin (28, 9.), doch geschieht der Judith, der Chittiterin, c. 36. keine Erwähnung mehr, wahrscheinlich weil sie kinderlos gedacht wurde und so zerfallen die Edomiter daselbst in drei Hauptzweige, den chittitischen, ismaelitschen und choritischen.

Die Mutter Rebeqqa zürnte auf Esau wegen seiner Verbindung mit den kenáanitischen Weibern, doch ist dies ein späterer Zug, der vom Ergänzer in die älteste Darstellung hineingetragen ist, denn wie wenig Gewicht in dieser Zeit auf die Ehe mit Kenáaniterinnen gelegt wurde, zeigt das Beispiel der ersten Söhne Jaqob's, s. S. 273 f. Auf dem theokratischen Standpunkte, welcher aber nicht der jener Vorzeit ist, war es freilich anders, da galt es als grösseste Beschimpfung, wenn Jemandem nachgesagt wurde, er stamme aus kenáanitischem Geschlechte, der Vater aus den Emoritern, die Mutter aus den Chittitern Ez. 16, 3. Bei der Rebeqqa kam aber, wie der Ergänzer c. 27. erzählt, der Entschluss zur Reife, den Esau um den Erstgeburtssegen zu bringen, und dieser geht auch wirklich kraft Jaqobs und seiner Mutter List auf den jüngern Bruder über.[1]) Esau's Hass fiel nun auf den Bruder. Die Mutter will diesen schützen und weiss auch den Isaaq dafür zu stimmen, dass Jaqob nach Charran in Phaddan Arâm gesendet werde, damit er dort ein ebenbürtiges Weib nehme und vor den unedeln Verbindungen, wie sie Esau geschlossen, bewahrt bleibe. Esau, als er der Aeltern Unwillen wahrnimmt, zieht zu ihrer Begütigung auf neue Heirath zum Ismael, welcher ja der Beschneidung anhing und den hebräischen Stämmen angehörte.

1) Ueber das Ziegenessen, welches Jaqob dem Vater statt des Wildprets unterschiebt, s. Robinson'a Pal. I. 342.

Die Stämme, welche auf Esau zurückgeführt werden, trennten sich schon zu dieser Zeit von den Israeliten, denn c. 32, 4. finden wir sie bereits als Bewohner von Seïr, vgl. 36, 6. Das felsige Gebirgsland, welches diese Stämme bewohnten, dessen Grenze, Palästina gegen Mittag, die Wüste Ssin oder Pharan bildete (Num. 20, 16.), hiess שֵׂעִיר d. i. „behaart“, weil es ein struppiges Waldgebirge war [1]), denn Haar wird das Laub der Bäume genannt [2]). Weil Esau es bewohnte, muss er schon bei seiner Geburt rauh (vgl. Gen. 27, 11.) wie ein אַדֶּרֶת שֵׂעָר d. i. ein Pelzmantel Zekh. 13, 4. sein, und wenn er Gen. 25, 25. 27, 11. wiederholt שֵׂעִיר behaart und עֵשָׂו der Haarige genannt wird, so ist dies eine Anspielung auf das Land, welches er mit seinen Stämmen bewohnte. Gen. 32, 1. 33, 11. 36, 8. vgl. mit Obadj. v. 8. 9. 19. Auch das Volk heisst עֵשָׂו, Obadj. v. 6., vgl. Jer. 48, 8., sonst aber בְּנֵי אֱדֹם, oder אֲדֹמִי Dt. 23, 8. 1 Kön. 11, 1. d. h. der „rothe“, ohne Zweifel in Beziehung auf das rothe Meer, woran sie wohnten und vielbesuchte Häfen hatten; daher soll Esau nach der Sage Gen. 25, 24. rothhaarig (אַדְמֹנִי vgl. 1 Sam. 16, 12. 17, 42.) geboren sein. Edôm ward nach der Besitznahme durch die hebräischen Stämme nun auch Name für Seïr, genauer הַר שֵׂעִיר Ez. 35, 2 f. אדום als Ländername wird nie defective geschrieben [3]), daher ist wohl Ez. 25, 14. statt בֶּאֱדֹם zu lesen בְּאָרָם [4]). Von den frühern Einwohnern Seïr's, jenem uns schon bekannten Urvolk der Choriter, welche von den Edomitern, deren Herr und Held „Vater Edôm's“ Gen. 36, 9. 43 heisst, aus ihrem Gebiete (Gen. 14, 6.) verdrängt wurden, Dt. 2, 12. 22., wird Gen. 36, 20. ein Stammvater שֵׂעִיר הַחֹרִי abstrahirt. Noch zur Zeit als die Edomiter in Seïr festen

1) Hitzig zum Jes. S. 92. Tuch z. Gen. S. 312.
2) Döpke z. Hohenl. S. 176.
3) Hitzig zu Jonas Orakel über Moab S. 25 f.
4) Hitzig zu Jes. S. 398.

Fuss fassten, bestanden sieben Hauptgeschlechter derselben Gen. 36, 21., allein in der mosaischen Zeit waren die Edomiter bestimmt schon alleinige Herrscher des Landes, daher Seïr niemals für die Bewohner des Landes steht, sondern immerdar das Land im Besitz der Edomiter bezeichnet. So auch Ez. 25, 8. Dort wohnten die Edomiter, wie es Jer. 49, 10. heisst, „mit ihrem Saamen und Brüdern" zusammen, d. h. mit Volksstämmen, die theils stammverwandt, theils nicht waren, z. B. mit ʿAmáleq Gen. 36, 12., den Qenizzitern v. 11. 15. 42., den Simeoniten, welche sich in Seïr unter Hisqijja ansiedelten 1 Chr. 4, 42., den Syrern 1 Kön. 16, 6. Die Edomiter zerfielen nach Gen. 36, 4. 5. in drei Linien, unter denen Eliphaz, der Erstgeborene (vgl. v. 15.), der Begründer der, von Seiten der Mutter, chittitischen Linie, Reʿuel der der ismaelitischen (qänitischen) wird und Oholibama's drei Söhne die choritische Linie bildeten. So hatte nun Esau nach Gen. 36, 9 f. von den drei Weibern folgende Söhne: Eliphaz mit seinen Söhnen Thämân, Omar, Ssepho, Gaʿtam und Qenaz; Reʿuel mit seinen Söhnen Nachath, Zerach, Schammah und Mizzah; und die drei Söhne Oholibama's: Jeʿusch, Jaʿlam und Qorach. Also werden 14 Namen genannt. Aber als Häuptlinge der Edomiter werden Gen. 36, 15—19. nur die von Thäman, Omar, Ssepho, Qenaz, Qorach und Gaʿtam, Nachath, Zerach, Schammah und Mizzah, Jeʿusch, Jaʿlam und Qorach angesehen; Qorach ist also in diesem letzten Verzeichnisse zweimal genannt, v. 16. und 18., zählen wir ihn nur einmal (wie auch die Chronik 1, 32 f. thut) und zwar v. 18., wo er, als zu Oholibama gehörig, nach v. 14. wohl am rechten Orte steht, so haben wir nur zwölf Häuptlinge, welche auf zwölf Stämme schliessen lassen. Als dreizehnter kommt noch der Häuptling des Urvolkes ʿAmáleq hinzu, welcher sich den Edomitern angeschlossen hatte und nach Gen. 36, 12. selbst in einem etwas entfernteren Verhältnisse zu ihnen steht,

da er als ein Sohn des Eliphaz und seines Kebsweibes der Thimnaʿ (d. i. die Spröde) angegeben wird. Nach Gen. 36, 15—19. ist die Genealogie von Edôm 1 Chr. 1, 35—37. zu ordnen; wenn es dort aber v. 36. heisst: „und Thimnaʿ und ʿAmáleq“, so ist das s. v. a.: und ausserdem noch von der Thimnaʿ ʿAmáleq. — Gen. 27, 40. wird Esau als ein kriegerischer Beduine geschildert („Leben wirst du über deinem Schwerdte“), und so durchzieht der Stammheld in der Sage 32, 33. selbst schon mit seinen Schaaren zu Jaqob's Schrecken das Land. Noch Jos. b. jud. 4, 4, 1. schildert die Idumäer als eine unruhige, stets schlagfertige und heldenmüthige Nation, und so beweisen sie sich während der ganzen Periode der israelitischen Oberherrschaft in Idumäa. Sie lebten theils als Jäger (Gen. 25, 27.), theils als räuberische Nomaden, theils von Viehzucht und Handel. Nach den phönizischen Häfen müssen sie viel mit indischen und ägyptischen Waaren verkehrt haben, wie aus Ez. 27, 16. ersichtlich ist, wo statt אֲרָם mit LXX. Pesch. 23 MSS. zu lesen ist: אדום, denn der syrische Handel kommt daselbst erst v. 18. vor. Ihrer Religion nach scheinen sie gleich den Aramäern den Sonnengott verehrt zu haben, wenn man dies daraus schliessen darf, dass einige ihrer Könige unter dem Namen Hadad (Sonne) vorkommen. Gen. 36, 36. 39. 1 Kön. 11, 14 f. Die Grundlage der edomitischen Verfassung blieben die Stämme, wie sich aus dem Verzeichnisse der alten edomitischen Könige Gen. 36, 31—39. 1 Chr. 1, 43—50., welche das Volk beherrschten, „ehe noch ein König in Israel war“ schliessen lässt. Die Häuptlinge der Stämme bildeten den Adel, זֶרַע הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 11, 14., חֹרִים Jes. 34, 12., aus welchen der König zur Zeit des Krieges als Heerführer seines Volkes (vgl. Gen. a. a. O. v. 35.) gewählt wurde; denn dass Edôm ein Wahlreich war, geht daraus hervor, dass unter den von Gen. a. a. O. v. 32. an genannten Königen keiner der Sohn seines Vorgängers war; ferner aus dem ausdrück-

lichen Zeugniss Jes. 34, 12., wie wir denn auch 1 Kön. 22, 48. wirklich den edomitischen Thron erledigt finden. Persönliche Auszeichnung bahnte den Weg zum Throne, und daher erlangte sogar ein Ausländer: Schaul aus Rechoboth-Hannáhar (= Rechoboth ʿIr c. 10.) am Euphrath, die Königswürde Gen. 36, 37. Wahrscheinlich war der letzte König Hadad [1]), welchen die Genealogie Gen. a. a. O. v. 39. vor allen anderen so genau beschreibt, und er scheint dem Elohisten selbst noch bekannt gewesen zu sein [2]). Doch scheint damals (zu Salomo's Zeit) das Königthum in Edôm durch David bereits aufgehört zu haben und das Land von Stammfürsten beherrscht gewesen zu sein, welche v. 40—43. und 1 Chr. 1, 51—54. genannt werden. Die Landschaften, über welche sie gesetzt waren, sind aber andere, als die v. 15—19. genannten, denn mit der Zeit hatten sich die Sitze der Stammfürsten verändert. Es werden zwar Gen. a. a. O. und 1 Chr. a. a. O. nur 11 Stammfürsten genannt, allein da an beiden Stellen statt des letzten עירם die LXX. gelesen haben Σαφωίν d. i. צְפוֹ Gen. 36, 11. 15., so stand dieser Name wohl ursprünglich als letzter im Texte. — Zwischen den Israeliten und Edomiten bestand ein natürliches Bundesverhältniss (Bruderbund Am. 1, 9. Obadj. 10. 12. vgl. Num. 20, 14.), und Israel wird gegen Edôm eine freundliche und brüderliche Stellung vorgeschrieben Numer. 20, 4—21. Deut. 2, 4. 5. 23, 8. Aber die Feindschaft Edôm's gegen Israel hatte doch schon in der mosaischen

1) Vielleicht der Grossvater des Hadad, welcher, noch jung, bei David's Eroberung nach Aegypten floh, 1 Kön. 11, 14—22.

2) Mit Recht bemerkt aber Ewald Gesch. I. S. 89.: dass dieser König indess zur Zeit der Abfassung von c. 36. noch gelebt habe, kann man (obwohl es denkbar ist) nicht mit Sicherheit aus der Nichterwähnung seines Todes v. 39. schliessen, da das וַיָּמָת bei den vorigen Königen stets nur deshalb hinzugesetzt ist, um einen Uebergang zu dem folgenden Könige Edôm's zu bahnen.

Zeit, Num. 20, 20., gekeimt, indem jenes den Durchzug durch sein Land verweigerte und in der Folge erwuchs sie immer mehr zu tödtlichem Hasse, als Edôm nach Unterwerfung durch David wieder abgefallen war. (Gen. 27, 40. vgl. 2 Kön. 8, 20—22. 14, 7. Joel 4, 19.) Ueberall wird diese Feindschaft als von Edôm ausgehend betrachtet. Num. 24, 18. (wo das Suff. איביו auf Israel zu beziehen ist) Am. 1, 11. Die Edomiter waren ein übermüthiges, auf seine steilen Felsen und Festungen stolzes Volk Obadj. 3.; wie bedeutsam dieses Land aber auch war, dafür dient zum Beweise, dass Virg. Georg. 3, 12. Idumaea für Judaea steht. Ihr Land lag am südlichsten Ende von Palästina, es war eine „Felsenaue" (נְוֵה־אֵיתָן) Jer. 49, 19., doch fruchtbar, Gen. 27, 39. vgl. v. 27. 28., reich an Palmenhainen, und auch Mal. 1, 2. wird Edôm nicht als unfruchtbar geschildert [1]). Die Grenzen des ziemlich weiten Landes reichten von Süden nach Norden: „von Thämân bis nach Dedân" Ez. 25, 13. Der Süden von Edôm heisst תֵּימָן (eigtl. das Rechtsliegende) und ist nach keiner Stelle der Schrift, auch nicht nach Am. 1, 12. (vgl. 2, 5. und dagegen z. B. 1, 7.), nothwendig eine Stadt. Dem Hieronymus zu 1, 2. ist es: Idumaeorum regio, quae vergit ad australem partem (deserta et sicca), doch giebt er im Onomast. an: zu seiner Zeit habe es eine villa dieses Namens gegeben, von Petra 50,000 Schritte entfernt. Thämân war unleugbar ein Sitz der Spruchweisheit (vgl. Eliphaz, den Thämaniten, im B. Ijjob); die Bewohner heissen deshalb Einsichtsvolle, verständige בָּנִים Jer. 49, 7.; daher 1 Macc. 5, 4.: *υἱοὶ Βαιὰν* d. i. בְּנֵי בָיָן (wie *Δαιδὰν* = דְּדָן), deshalb führt auch die Erwähnung edomitischer Könige bei Obadja v. 8. sofort v. 9. die Thämân's herbei. Ferner heisst es bei Jer. a. a. O.: Ist keine Weisheit **mehr** in Thämân? und ebd.: ihre Weisheit ist ausgeflossen; auch sind unter

1) S. daselbst Hitzig, auch Robinson's Pal. III. 1. S. 103.

den בְּנֵי קֶדֶם, deren Weisheit 1 Kön. 5, 10. neben der Weisheit Aegypten's erwähnt wird, wohl auch die Edomiten mit inbegriffen. Lauter Zeugnisse, welche es nicht bezweifeln lassen, dass die Edomiten und besonders die Thämaniten durch ihre Weisheit berühmt gewesen seien. Uebrigens war der wahre Eigenname der Thämaniten wohl הַגְרִים Ps. 83, 7., vgl. Bar. 3, 22. 23. wo „die nach Einsicht strebenden Söhne der Hagar", ebenso wie Jer. a. a. O. die „Einsichtigen" neben Thämân genannt sind. Es sind aber die Hagarener nicht für „Söhne der Hagar", also ismaelitische Araber zu halten, wie Barukh a. a. O. und das Targum zu den Stellen der Chronik, wo sie erscheinen, gethan haben, vielmehr wohnten die Hagrim, d. i. die Flüchtigen, am persischen Meerbusen, wohin sie sich hinaufgezogen hatten und sind mit den Gerrhaei der Alten eins [1]). Rubeniten wohnten im Lande der Hagrim am persischen Meerbusen bis zum Exil: 1 Chr. 5, 22. — Der Norden Edôm's heisst Dschebal (Ps. 83, 8.) = جبال Gebirg, denn hier war das Land der Edomiten sehr gebirgig (Obadj. 3. und 8. Sir. 50, 26.) [2]). Felsen bedeutet auch der Name der nordischen Hauptstadt סֶלַע, gr. *Πέτρα* (circumdatum montibus inacessis, Plin. h. n. 6, 32.), von Natur überaus fest (Diod. Sic. 19, 95.), deren Häuser in den Felsen gehauen waren [3]). Einst war Selaᶜ ein bedeutender Hafenplatz [4]), nachmals der Nabatäer (Nebajoth) [5]), und wurde schon früh zum nördlichen Arabien gerechnet, daher dieses den Namen peträisches (steiniges!) führt. Eine Steppe (der Jes. 16, 1. genannte מדבר) trennte Selaᶜ, dessen Ruinen zuerst wie-

1) Gesenius Thesaur. u. d. W. הגרי.

2) Robinson a. a. O.

3) Abulfeda tab. Syr. p. 11. Burckhardt Reise S. 703.

4) Strabo h. n 6, 28.

5) Diod. Sic. 19, 94. Strabo 16, 4. S. 24.

der Burckhardt im Wadi Musa aufgesucht hat, von Jerusalem.

Die Sage der Genesis beim Ergänzer c. 27, 1—45. lässt die List, mit welcher Jaqob seinem unbefangenen Bruder das Erstgeburtsrecht abgewinnt und ihn endlich auch um den Segen des Vaters bringt, als unrecht gelten. Aber sie lässt zugleich den Patriarchen, welcher sich nun die Verheissung an Abrahâm mit Bewusstsein zum Eigenthume gemacht hat, von diesem Augenblicke an so erscheinen, dass er in der Schule der Leiden das Unrecht, mit welchem er sich den geistigen Besitz errungen, abstreift und sein göttliches Anrecht an die Erbschaft der Verheissung durch die höhere Auffassung derselben beweist. Er verlässt Kenáan aus Furcht vor dem stärkeren Edôm. Nach der Chronologie der Sage wäre Jaqob, als er nach Mesopotamien ging, bereits 77 Jahre gewesen; denn da Joseph 17 Jahre alt ist, als man ihn nach Aegypten führt (37, 2.), 30 Jahre, als er Vezir wird (41, 36.) und 39 Jahre als Jaqob, 130jährig (47, 9.) vor Pharao tritt (denn es waren die sieben Jahre des Ueberflusses und zwei von denen des Mangels schon verflossen c. 45, 6.), so würde Joseph dem Jaqob, da dieser 20 Jahre bei Laban sich aufhielt (31, 41.) und die Geburt Josephs im 14ten Dienstjahre erfolgte, in dessen 91stem Lebensjahre geboren worden sein, und Jaqob wäre also im 77sten nach Mesopotamien gelangt. Diese Angabe lässt sich jedoch mit den übrigen Berichten aus dem Leben Isaaq's, Esau's und Jaqob's auf keine Weise in Einklang bringen. War Jaqob zu seiner Zeit 77 Jahre alt, so haben wir uns den Isaaq, welcher um 60 Jahre älter war (25, 26.), als einen 137jährigen zu denken, und das würde zwar gut zu der Beschreibung seines Zustandes c. 27, 1. vgl. v. 12. sich eignen, wonach er zu Bette liegt und erblindet ist, aber dann hätte er, da er 180 Jahre alt starb, noch einige 40 Jahre fortvegetiren müssen! Nun ist er aber c. 27. bereits vor Alter erblindet und meint vv. 2. und 4.: er könne nun

jeden Tag sterben! Weil die Zeit drängt, soll Esau auf die Jagd gehen und ihm ein Wildpret schiessen. Und nun sollte er erblindet noch 43 Jahre lang ein elendes Dasein gefristet und in der Erwartung seiner baldigen Auflösung sich fast um ein halbes Jahrhundert verrechnet haben? Kaum, wenn Isaaq das Alter Adam's und Methusalem's erreichte, könnte man ein solches Verhältniss gelten lassen. Auch mit den aus Esau's Leben erzählten Vorgängen lässt sich diese Chronologie nicht reimen. Dieser Zwillingsbruder Jaqob's heirathet in seinem 40sten, Isaaq's 100sten Lebensjahre 26, 34. Wie hätte es nun geschehen können, dass Esau 37 Jahre brauchte, um den Unwillen der Aeltern einzusehen, und dennoch erkennt Esau erst an seinem schlechten Segen und daran zugleich, dass Jaqob im 77sten Lebensjahre fortgeschickt wird, um eine Nichtkenáaniterin heimzuführen, wie widerwärtig seine Weiber den Aeltern sind (28, 6—8.) und nimmt deshalb eine dritte Frau aus der Verwandschaft. Sollte auch wohl die Rebeqqa nach 37 Jahren erst wegen der chittitischen Schwiegertöchter ihres Lebens überdrüssig geworden sein (c. 27, 46.)? Nicht vielmehr dies sogleich zu Anfange und im Verlaufe der Zeit, die alles lindert, weniger? — Endlich aber, sollte Jaqob wohl fast noch einmal so alt, als sein Zwillingsbruder geworden sein, bis er selbst, oder seine Mutter vielmehr, an eine Heirath für ihn dachte? Und konnte sie es 37 Jahre lang darauf ankommen lassen, dass er, dem Beispiele Isaaq's folgend, zum Herzeleid der Aeltern sich auch ein Weib von den Töchtern des Landes nehme? Nach Meinung des Erzähler's selbst kann der Zeitraum der Begebenheiten von Genesis 26, 34—28, 2. höchstens einige Jahre betragen haben; Esau und Jaqob waren damals, als der erste zum zweitenmale heirathete und der andere nach Mesopotamien ging, einige Jahre über 40, Isaaq wenig über 100 Jahre alt. Es liegt also auch hier wiederum ein deutliches Beispiel vor, wie die Berichterstatter der Genesis den

chronologischen Zusammenhang, in welchem die Thatsachen ursprünglich standen, vernachlässigt haben.

Jaqob, den der Ergänzer nach seiner Weise Gen. 28, 10—22. auf seiner Wanderung nach Mesopotamien einen prophetischen Traum träumen lässt, kam nach Charran, wo er zwanzig Jahre (31, 41.) verweilte. Er wirbt, einen Monat nach seiner Ankunft (29, 14.), um seines mütterlichen Oheim's Laban jüngere Tochter, Rachel, denn „sie war schön von Gestalt und schön von Ansehn", und diente um sie sieben Jahre, wie denn das Dienen um Weiber, namentlich von Seiten ärmerer Bewerber, noch heutzutage bei den Arabern jenseits des todten Meeres alter Brauch ist [1]) und Tacitus (Germ. c. 18.) dasselbe von den alten Deutschen erzählt. In seiner Liebe zu ihr waren ihm die sieben Jahre „wie einige Tage", denn Rachel muss an Liebreiz vorstrahlen und auch nachher als die bevorzugte Gemahlin gelten, welche er am liebsten gern allein gehabt hätte, da der Stamm Joseph (Benjámin) schon in der Urzeit der mächtigste war und sogar an die Stelle Ruben's in der Leitung aller Angelegenheiten trat. Als die Zeit seiner Werbung um war, forderte er sein Weib und der Vater richtete eine Hochzeit aus. Aber am Abend der Hochzeitfeier, da täuschte ihn Laban, theils um durch List den nützlichen Knecht noch länger zu behalten, theils weil es im Morgenlande Sitte war, dass die Aeltern die jüngere Tochter nicht vor der älteren weggaben (Gen. 29, 26. 1 Sam. 18, 17. Richt. 15, 1. 2.), wie auch bei den Indern [2]). Daher erhielt Jaqob statt der anmuthigen Schwester die hässliche Leah, „deren Augen blöde waren" 29, 17. zum Weibe. In Laban's listiger Handlung, in dem Beigesellen und Hingeben seiner Tochter an Jaqob, wie in dem Behalten derselben als Frau von Seiten dieses selbst, liegt durchaus keine Willkühr, wenn wir einen auch nur

1) Rosenmüller's A. und N. M. I. 132 f.
2) v. Bohlen zu Gen. 27, 26.

flüchtigen Blick auf die Ehe der Israeliten werfen. Schon die Verlobung bestimmte die Ehe vorläufig, daher galten für die Verlobte oder Braut im Falle des Treubruches auch dieselben gesetzlichen Bestimmungen wie bei der Ehefrau. Dass der Ehebund nicht ohne alle heiligen Gebräuche von Seiten der öffentlichen Religion geschlossen wurde, obwohl der Pentateuch nichts darüber aussagt, erhellt aus Spr. 2, 17. Nach dieser Stelle scheint die Hauptceremonie bei der Verlobung und Verbindung ein Schwur bei Gott (Mal. 2, 14.) gewesen zu sein, daher Sprüch. a. a. O. der Ehevertrag ברית אלהים, d. h. ein bei Gott beschworener, heiliger Ehebund heisst [1]). Legitim wurde die Ehe aber erst durch die erste eheliche Beiwohnung (Deut. 21, 13. 22, 13.) und dass dadurch die Ehe erst bestimmt und vollzogen wurde, bezeugt auch unsere Erzählung; denn sonst wäre Laban in diesen Betrug nicht eingegangen und Jaqob hätte die ihm gleichgültige oder gar verhasste (v. 31.) nicht als Frau aufgenommen, da die Geliebte seiner harrte. Jaqob musste die siebentägige Hochzeitsfeier mit der Leah aushalten (v. 27.), dann erhielt er aber auch die Rachel noch dazu zum Weibe und diente noch sieben andere Jahre um sie. [2]) Das Leben zwischen Leah und Rachel erscheint nun wie ein Streit zwischen Vorzug und Ver-

1) Die Geschichte des Tobias, wo die Ehe durch den in der Mischnah vorkommenden Ehebrief שְׁטָר Tob. 7, 14. vollzogen wird, gehört ihrer Abfassung nach einer sehr späten Zeit an.

2) So kam Jaqob ganz wider Willen zu seinen beiden Frauen, denn in der That ist die Vielweiberei bei den Hebräern niemals herrschend und beliebt gewesen. Auch im Gesetze ist die Polygamie niemals geboten (auch in der Leviralsehe nicht), vielmehr tritt überall seine monogamische Tendenz hervor. Das einzige Gesetz, welches die Polygamie betrifft (welche, wie bei allen Völkern, bei denen Vielweiberei herrschend und beliebt ist, nur nachgesehen und gestattet, niemals aber geboten ist), findet sich erst Dt. 21, 15.; eine förmliche Beschränkung auf nur zwei Frauen enthält es freilich nicht und die Juden haben es auch nicht so verstanden.

nachlässigung und soll ein Abbild der künftigen Schicksale der von beiden Weibern abgeleiteten Stämme sein. Rachel blieb unfruchtbar und nahm deshalb zu Zaubermitteln ihre Zuflucht, um Kinder zu erhalten (Genes. 30, 14.), nahm wohl deshalb auch späterhin die Theraphim (31, 13.), jene geilen Silene, mit sich nach Mesopotamien (S. 257.) und darin liegt eine Hindeutung auf den späteren Götzendienst des von Rachel abgeleiteten Stammes Joseph-Ephráim. Leah aber ward schwanger und aus c. 29, 35., wonach erst nach der Geburt des vierten Sohnes ein Stillstand eintritt, vgl. 30, 9., erhellet, dass (29, 32. f.) die vier ersten Söhne in der kurz möglichsten Zeit (vgl. Lev. 12, 2. 4.) aufeinanderfolgten. **Ruben**[1]) war der Erstgeborene, und darin liegt, dass er in der Urzeit der mächtigste und angesehenste Stamm war; doch ward es damit, wie wir im Verfolge sehen werden, schon in früher Zeit anders und er musste dem Joseph weichen. Die zunächstfolgenden Söhne waren: Simeon[2]), Levi[3])

1) Der Stamm Ruben zerfiel in vier Hauptzweige Gen. 46, 9. Ex. 6, 11. Num. 26, 5. 6. 1 Chr. 5, 3. und die Namen sind an allen diesen Stellen gleichlautend.

2) Von Simeon werden Gen. 46, 10. Ex. 6, 15. zunächst fünf Söhne genannt, dann Einer (Saul) von einer Kenáaniterin, also ein Zweig, der untergeordneter als die übrigen war. Auch Numer. 26, 12—14. werden diese Hauptgeschlechter genannt. Die Stelle 1 Chr. 4, 24. nennt indess nur fünf Geschlechter, darunter den Saul, lässt aber den Ochad aus, schreibt Jarib statt Jabin und setzt wie Num. 26, 13. Zerach statt Ssochar.

3) Levi zerfiel zunächst in drei grosse Zweige: Gerschon oder Gerschom (1 Chr. 6, 1.), Qehath und Merari, welche als seine Söhne aufgeführt werden Gen. 46, 11. Ex. 6, 16. Num. 3, 17. 26, 57. 1 Chr. 5, 27. 6, 1. Gerschon erscheint in allen diesen Nachrichten als der Erstgeborene, vgl. auch Ex. 2, 22. 18, 3. 1 Chr. 23, 15., und muss daher früher der mächtigere Stamm gewesen sein, obwohl im Verlaufe der mosaischen Zeit Qehath als solcher hervor tritt, da die hohepriesterliche Familie Amram's oder Aharon's aus ihm hervorging. Der Stamm zerfiel in zwölf Geschlechter und diese wieder in zahlreiche Familien, wie sich aus Vergleichung von 1 Chr. 6, 1—3. 23, 6—23. 24, 20—31. ergiebt., denn die

Zwölftheilung des Stammes ist doch zu sichtbar, als dass man nicht annehmen sollte, entweder sei 1 Chr. 23, 7. Libni vor Laadan ausgefallen, oder der Verfasser nenne hier doch einen dritten Sohn Gerschon's, den Laadan (auch v. 9.) neben Schimei. Wenn auch Ex. 6, 17. und 1 Chr. 6, 2. nur Libni und Laadan genannt werden, so konnte die Eintheilung im Laufe der Zeit sich doch verändern, wie wir diess auch wirklich bei den beiden andern Hauptgeschlechtern bestätigt finden, und einer solchen Eintheilung folgt das Stammregister c. 23., worin aber nachlässig Libni ausgelassen wird. Diese Annahme scheint gesicherter, als die Veraussetzung, לַעְדָּן sei Schreibfehler für לִבְנִי (wie Movers Unters. S. 66. 238. wollte); der Behauptung aber, dass Libni auch Laadan geheissen habe, fehlt alle Begründung. Allerdings scheinen die Schwierigkeiten 1 Chr. 23, 9. u 10. wieder unauflöslich. Movers a. a. O. S. 238. Anm. g. Zu Qehath gehörten somit: Aharon, Schubael (24, 20.), Rechabja (24, 21.), Jisshar, Chebron, Uzziel, Zwar eröffnet 1 Chr. 23, 12. 6, 3. Amram, Vater Aharon's, die Reihe der Qehathiten, aber aus 24, 20. ersieht man, dass erst dessen Sohne Aharon jener Schubael und die anderen hier genannten als Geschwister, aber als Söhne Amram's, gleichstehen. Aharon wird 24, 20. nicht erwähnt, weil von seiner Familie schon v. 1. die Rede war. Für Jisshar steht in dieser Reihe 1 Chr. 15, 8.: Elissaphan, wie Num. 26, 58. Qorach, Sohn Jisshar's, nach 1 Chr. 6, 7. 22. 9, 19. 12, 6. 26, 1. sich findet. Statt Jisshar, Sohn Qehath's und Vater Qorach's, wird 1 Chr. 6, 7 'Amminadab und als dessen Sohn Assir u. s. w. angegeben. Das Richtige darüber giebt Movers a. a. O. S. 236 f. Die Annahme, unter Jisshar und 'Amminadab sei eine und dieselbe Person zu verstehen, ist auch hier nicht statthaft. — Zu der zweiten Linie Gerschon gehörten: Libni, Laadan (33, 7.), Schimei (6, 2. 26, 7.); zu Merari: Jaazijjahu (24, 26.), Machli und Muschi. Der erstere Zweig, welcher sechs kleinere Zweige zählte, stand an Macht und Würde den beiden anderen zusammengenommen gleich, überragte aber jeden derselben einzeln genommen. Die Zwölftheilung Levi's kann erst später eingeführt sein, denn obwohl die Grundschrift sie kennt, s. Nu. 35, 7, doch zerfällt Levi auch bei ihr erst in 8 Zweige, so dass auf Qehath je vier, auf Gerschon und Merari je zwei gezählt werden, nämlich Qehath: Amram, Jisshar, Chebron und Uzziel; Gerschon: Libni, Schimei; Merari: Machli, Muschi. Ex. 6, 17—19. Num. 3, 17—39. Merkwürdigerweise werden in der Grundschrift Num. 26, 57. 58. zwar auch acht Zweige aufgezählt, aber so, dass nur Libni, Chebron, Machli, Muschi und Qo-

und Juda [1]. Beachten wir nun den leidenschaft-

rach (statt Jisshar) aufgezählt werden, statt der übrigen die drei Hauptstämme: Gerschon, Qehath und Merari.

1) Der Name Juda war wohl ein kenáanitischer, da Esau ein kenáanitisches Weib mit Namen Jehudith hatte Gen. 26, 34. Ueber den Stamm Juda haben wir aus verschiedener Zeit zwei verschiedene Genealogieen 1 Chr. c. 2. (das davidische Haus auch c. 3.) und c. 4. In der ersten Genealogie werden von Juda zunächst seine drei Söhne abgeleitet: Schelah, Pheress, Zerach. Von Schelah redet c. 1. gar nicht weiter, aber c. 4, 21 — 23. werden einige seiner Nachkommen genannt. Von Zerach werden 2, 6 f. abgeleitet: Zimri, welcher mit anderm Namen (s. die Beispiele bei Movers S. 157.) Jos. 7, 1. 17. 18. Zabdi heisst (LXX an beiden Stellen Ζάμβρι), ferner Aethan, Haeman, Kalkol und Dara' (= Darda'). Diese letzteren vier sind gewiss eins mit den 1 Kön. 5, 11. genannten Zeitgenossen David's. Salomo wird a. a. O. weiser genannt als Aethan, der Ezrachite, Häman und Kalkol und Darda', Söhne Machol's. In der Chronik werden sie unmittelbar von Zerach abgeleitet, weil nur dessen berühmteste Nachkommen aufgeführt werden, genauer aber wird 1 Kön. a. a. O. gesagt, dass sie Nachkommen Machol's, d. i. Zerach's durch Machol waren. Wenn Aethan 1 Kön. a. a. O. Ps. 89, 1. und Häman Ps 88, 1. als Ezrachiten bezeichnet sind, so sollen auch die andern beiden zu dieser Linie Juda's gerechnet sein, was 1 Kön. nur der Kürze wegen unterlassen ward, auch bei Kalkol und Darda' nicht nöthig war, da es keine berühmten Leviten dieses Namens gab, mit denen sie hätten verwechselt werden können. Als Nachkommen Juda's werden Aethan und Häman aber wirklich von gleichzeitigen und gleichgenannten Leviten (1 Chr. 6, 29. 15, 17. — 6, 18. 15, 17. 16, 41. 25, 1. 5.) durch den Beinamen Ezrachiten unterschieden. Zimri's Sohn war Karmi (mit kenáanitischem Namen) 1 Chr. 2, 7. (vgl. Jos. 7, 1.); daselbst aber müssen nach וּבְנֵי, ebenso wie v. 8., einige Namen ausgefallen sein, denn jetzt wird v. 7. nur 'Akhar (Jos. 7, 1. 'Akhan) als Karmi's Sohn und v. 8. 'Azarjah als Aethan's Sohn genannt. Von dem dritten Sohne des Juda: Pheress, mit welchem sich die Genealogie c. 2. hauptsächlich beschäftigt, werden in der Genesis 46, 12. zunächst zwei Söhne: Chessron und Chamul abgeleitet. Der zweite Enkel Juda's bleibt in der Chronik a. a. O. ganz unberücksichtigt, auf Chessron aber werden sechs Hauptgeschlechter zurückgeführt, von welchen Râm voransteht, weil dieses Geschlecht auf David ausgeht. 1) Vom Erstgeborenen Chessron's, dem Jerachmeél (2, 25—41.) leiten

lichen Charakter der Rachel und wie der Bericht-

sich ab: Râm, Bunah, Oren, Ossem, Achijjah und (von einer andern Mutter v. 26.) Onam. Auf Râm gehen dann (v. 27.) zurück: Maass, Jamin, ʿEqer; auf Onam (v. 28.): Schammai und Jadaʿ; auf Schammai wiederum: Nadab und Abischur. Söhne des letzteren sind: Achban und Molid; Söhne des ersteren: Seled, Appaim; des letzteren Sohn: Jischi (vgl. 4, 20. m. 2, 31.); von letzterem leiten sich ab: Scheschan, von diesem Achlai. Allerdings scheint es nun im Widerspruch mit 2, 31. zu stehen, wenn v. 34. gesagt wird: Scheschan habe keine Söhne, sondern nur Töchter gehabt und darum eine seiner Töchter einem ägyptischen Sclaven zum Weibe gegeben, der mit ihr den ʿAttai zeugte. Als ʿAttai's Söhne werden, immer vom Vater auf den Sohn, v. 36—41 vierzehn Nachkommen gerechnet. Der Bruder des Schammai: Jadaʿ hatte (v. 32.) zwei Söhne: Jeter und Jonathan. Der erstere starb ohne Söhne, von dem letzteren aber werden Pheleth und Zaza abgeleitet. — 2) Auf Râm, den zweiten Sohn Chessron's, bis auf David, diesen miteingeschlossen, werden dreizehn Nachkommen gezählt (v. 10—17.): ʿAmminadab, Nachschon, Salma, Boaz, ʿObed, Jischai, Eliab, Abinadab, Schimmʿa (שִׁמְעָא, wofür 1 Sam. 16, 9. שַׁמָּה, aber auch wieder שִׁמְעָה 2 Sam. 13, 22), Nethanel, Raddai, Ozem, David. Dann folgt die Genealogie zweier Schwestern David's v. 16 f., worüber im Verfolge. — 3) Der dritte Sohn Chessron's wird Kelubai 2, 19. genannt, aber v. 18. 50. Kaleb, und an allen Stellen LXX. Χαλέβ. Beide Namen sind ohne Zweifel identisch, doch ist (wie auch Kelub 4, 11.) jener c. 2, 42—49. genannte Kaleb davon unterschieden, denn er ist ein Bruder Jerachmeël's, und also auch Kelubai's. Kelubai oder Kaleb, Sohn Juda's, zeugte nun aber zuerst drei Söhne: Jescher, Schobab und Ardon, dann mit einem vierten Weibe (Ephrath = Ephrathah, vgl. 2, 19. mit v. 50. 4, 4.) den Chur (v. 19.); dessen Sohn war Uri (der den Bessalel Ex. 31, 2. zeugte, v. 20.), doch werden v. 50 f. auch noch andere Söhne auf Chur zurückgeführt, nämlich Schobal (nicht identisch mit Schobab v. 18., der unmittelbar auf Kaleb zurückgeht), ferner Salma und Choreph mit ihren Nachkommen (v. 50—55.) — 4) Der vierte Sohn Chessron's ist Segub c. 2, 21—23. Durch die Verbindung Chessron's mit einer Tochter Makhir's von Gilead ist daselbst eine Vermischung dieser beiden Stämme, und die Gründung der sogenannten Jair's-Dörfer im äussersten Osten bezeichnet. — 5) Der fünfte Sohn Chessron's ist Aschchur (Vater d. i. Beherrscher Theqoa's, auch 4, 5 f. erwähnt) und endlich der sechste 6) Kaleb (2, 42 f. 4, 5—7.). Sein

erstatter c. 30, 1. ihre Stellung zu der Schwester zeichnet, so erscheint es nicht glaublich, dass derselbe meinte, nun erst habe Rachel ihrem Manne die **Bilhah** beigelegt, wie es 30, 1 f. den Anschein hat, denn nun, da Leah aufgehört hatte zu gebären, hatte ihre Eifersucht ja weniger Nahrung. Vielmehr [1]) bevor noch Leah *ihren* vierten Sohn geboren hatte, gebar

Erstgeborener war **Mäscha**, dessen Nachkommen v. 42—45. aufgezählt werden. Mit seinem Kebsweibe ʿAepha zeugte Kaleb ferner (v. 46) den **Charran**, **Mossa**, **Gazez** (wie auch ein Nachkomme Charran's v. 46. geheissen ist), also nach ihrer Abkunft untergeordnete Stammtheile. Mit einem anderen Weibe, wie wir einen gleichen Fall bei Kalmi 1, 7. vorfanden, muss Kaleb aber auch den **Jechdai** v. 47. gezeugt haben, auf welchen sechs Söhne zurückgeführt werden, unter ihnen **Schaaph**, dessen Nachkommen v. 49. genannt werden. Ein anderes Kebsweib, Maakah, gebar dem Kaleb dann den **Scheber** und **Thárchanah** (v. 48.), ausserdem hatte er noch eine Tochter, die **ʿAksah** v. 49.

In der zweiten Genealogie, 1 Chr. c. 4., welche wohl aus einer späteren Zeit stammt und bei einer neuen Schätzung angelegt ist, lässt sich die Zwölfzahl der Anordnung noch sehr deutlich wahrnehmen. Auf Juda werden hier unmittelbar **sechs** Söhne zurückgeführt v. 1 ff.: **Chessron** (4, 5—7. vgl 2, 24.), **Schelah** (v. 21 f.), **Karmi**), der 2, 7. als Sohn Zimri's oder Zabdi's zur Linie Zerach gehörte), **Chur** (der 2, 19. 50. Sohn Kelubai's oder Kaleb's war), auf den sich 4, 3. (wo nach אֵלֶּה einiges ausgefallen sein muss) v. 4. 8—12. beziehen, denn שׁוּחָה v. 11. weist auf v. 4. zurück, wo חוּשָׁה geschrieben ist; vielleicht ist auch v. 8. für קוֹץ, mit dem nichts anzufangen ist, zu schreiben: שׁוּחָה, wenigstens dieser darunter zu verstehen. **Ewald** Gesch. 1. 415. Der sechste Sohn war **Schobal** (2, 50. 52.), Sohn Kelubai's oder Kaleb's), von dem die Ssorʿathi abstammen (4, 2. vgl. 2, 53.). Zu diesen Hauptgeschlechtern kommen v. 13—20. noch andere sechs, nämlich die **B'nae Qenaz**, **B. Kaleb**, **B. Jehallelél** (בְּנֵי zu lesen st. בֵּן v. 17.), **B Ezra**, **B. Schimʿon** und **B. Jischi**.

1) Das Vav conseq. 30, 1. in וַתֵּרֶא steht wie Ex. 2, 1.: „Und es ging (וַיֵּלֶךְ) ein Mann vom Hause Levi's und nahm die Tochter Levi's. Und das Weib ward schwanger und gebar einen Sohn.“ Gegangen war er schon früher, und die Geburt erfolgte erst nach dem Erlasse des Pharao 1, 22. Auch ואקרב Jes. 8, 1. gehört hieher. Natürlich steht das Impf. mit Vav conseq. nicht für das Plus-

Bilhah (30, 6.) ihren ersten Sohn Dân [1]), später (v. 8.) den zweiten: Naphtáli [2]). Da sich nun Jaqob mit der Bilhah verbunden hatte, so konnte Leah, deren Kinder einander so rasch gefolgt waren, wegen ihres, wenn auch kürzeren, Stillestandes, auf den Gedanken gebracht werden, sie werde nun keine Kinder mehr gebären und veranlasst sein, ihrem Manne (30, 9.) als Kebsweib die Zilpah beizulegen, welche ihm nacheinander zwei Söhne, Ascher [3]) und Gad [4]) gebar, den zweiten zur Zeit der

quampft.; allein man würde die Erzählungsart auch an letzterer Stelle zu ängstlich auffassen, wenn man annähme: ויאקרב beschreibe eine unmittelbar nach dem v. 2. Erzählten erfolgte Handlung. Wir haben dort nur anzunehmen, dass Schwangerschaft, Geburt und Namengebung im Allgemeinen in jene Zeit fielen.

1) Von Dân wird nur Ein Zweig abgeleitet: Chuschim Gen. 46, 23., oder wie Num. 26, 42. wohl richtiger geschrieben ist: Schuchâm. Der Stamm war schon frühe an Zahl sehr gering, daher wird Richt. 13, 2. 18, 2. 19. von dem Stamme Dân neben שֵׁבֶט auch nur der Ausdruck מִשְׁפָּחָה gebraucht. Die Chronik übergeht den Stamm schon, doch erwähnt ihn noch Ez. 27, 19. Vgl. S. 39. Anm.

2) Naphtáli hatte nach den Parallelstellen vier Söhne; sie heissen Gen. 46, 24. Num. 26, 48. 49.: Jachsseél, Guni, Jezer und Schillem. Uebereinstimmend 1 Chr. 7, 13., nur dass dort שִׁלֵּם in שַׁלּוּם verkehrt ist.

3) Ascher hatte nach Gen. 46, 17. vier Söhne: Jimnah, Jischvah, Jischvi, Beri'ah. Num. 26, 44. lässt nach einer anderen Anordnung den Jischvah aus und nennt dafür zwei von Beri'ah abgeleitete Geschlechter; doch tritt Sérach als Tochter Ascher's (Gen. a. a. O.) auch hier auf (v. 46.). Die Hauptgeschlechter nennt 1 Chr. 7, 30. gleichlautend mit der Genesis, führt die Nebenzweige dann aber bis v. 37. weiter aus.

4) Gen. 46, 16. werden 7 Söhne Gad's genannt: Ssiphjon, Chaggi, Schuni, Essbon, 'Eri, Arodi, Areli. So viele nennt auch Num. 26, 15—18, nur heisst hier Ssiphjon mit geringfügiger Aenderung Ss'phon und statt Essbon wird der Name Osni genannt. Dagegen zählt 1 Chr. 5, 11 ff. nur vier Söhne, wie bei Naphtali, Ruben, Issakhar und Ascher auf und mit ganz anderen Namen v. 12.: Joel, Schaphan, Ja'ni, Schaphat. Dann zählt der Chronist (v. 13.) noch 7 andere auf, welche die Brüder jener und (v. 14.) die Söhne Abi-

fünften Schwangerschaft Leah's mit dem Issakhar [1]) (v. 30. 17—18.). Darauf gebar Leah noch den Zebulun [2]) und die Dinah [3]) (v. 19—21.) am Schlusse der zweiten sieben Jahre, und da auch diese drei letzten Kinder Leah's wieder rasch aufeinanderfolgten, so hätte Leah, falls sie geschichtliche Persönlichkeit hätte, trotz jenem nicht allzulangem Stillstande wohl in sieben Jahren sieben Kinder gebären können. Gegen das Ende der vierzehn Dienstjahre gebar nun auch Rachel den Joseph (30, 22. 24.). Alsdann begehrte Jaqob mit seiner Familie in die Heimath zu ziehn, verdang sich indess abermals bei seinem Schwäher auf sechs Jahre um einen Lohn, den er durch List zu vergrössern wusste. Die lebendigen Erzählungen der Genesis sind hier ein treues Abbild der Listen, Verträge und Kämpfe, in welchen aramäische und hebräische Stämme einander begegnen mochten, die aber hier auf das Privatleben Zweier beschränkt erscheinen. Jaqob schloss den Vertrag mit Laban, dass er die bunten Schaafe (die gesprenkelten und gefleckten) alle aus seiner Heerde entfernen und ihm nur die schwarzen (die einfarbigen) zur Hütung überantworten solle; was sich dann später an buntem Vieh bei'm Jaqob vorfinde, solle diesem gehören. Jaqob empfängt also lauter einfarbige Schaafe (30, 36.), weiss es aber durch List dahinzubringen, dass die einfarbigen lauter buntgefleckte werfen (v. 37. 38.), ob-

chail's heissen, dort aber noch auf einen besonderen Stammvater Buz zurückgeführt werden. Sie bewohnten Baschan und Gilead v. 12. 14.

1) Issakhar hatte vier Söhne: Gen. 46, 13 Num. 26, 23. 24. 1 Chr. 7, 1. Sie heissen Gen. a. a. O. Thola', Phuvvah, Job und Schimron, doch ist nach Num. a. a. O. statt יוֹב zu lesen יָשׁוּב, wie auch Qri 1 Chr. a. a. O., wo K'tib die spätere Form יָשִׁיב, wie auch פֻּוָּה daselbst erweicht ist in פּוּאָה.

2) Auf Zebulun werden Gen. 46, 14. Num. 26, 26 f. drei Hauptgeschlechter zurückgeführt. Der Stamm ist in der Chronik ganz ausgelassen, als schon verschwunden.

3) Nur die Grundschrift erwähnt in ihren Geschlechtsverzeichnissen die Dinah. 30, 21. 46, 15.

wohl die bunten Schaafe durch Laban's Söhne, damit sie sich nicht mit den einfarbigen des Jaqob vermengten, an einem entfernten Orte geweidet wurden (v. 34 ff.). Jaqob machte nach dem Erzähler Gebrauch von der bekannten und schon S. 152. f. besprochenen, namentlich auch bei Schaafen erprobten, Erfahrung, dass die Einbildung der Aeltern während der Zeugung auf die Gestalt des Foetus einwirke. Er nahm also Stäbe von Weisspappel (? S. 136.), Mandelbäumen und Platanen und schälte an ihnen weisse Streifen, so dass das Weisse an den Stäben bloss ward. Diese Stäbe stellte er in den Tränkrinnen auf, wohin die Schaafe kamen, um zu trinken; dann wurden sie bei'm Trinken brünstig, entbrannten gegen die bunten Stäbe und gebaren bunte Schaafe. Allein Jaqob reizte die Einbildungskraft der Thiere auch noch durch einen zweiten Kunstgriff. Er stellte nämlich die einfarbigen Schaafe, welche ihm Laban überantwortet hatte, so hin, dass sie von den bunten Schaafen wahrgenommen wurden, seine bunten Schaafe aber richtete er dergestalt, dass sie, die Augen von den einfarbigen Laban's abgewendet, für sich weideten, damit sie, gereizt durch den Anblick der Einfarbigen, nicht auch einfarbige gebären möchten. Durch diesen Vertrag gelangte Jaqob zu bedeutendem Wohlstande. Allein als er nun bemerkte, dass die Aramäer, die Söhne Laban's, gegen ihn Verdacht schöpften und der Schwäher ihm nicht mit der gewohnten Freundlichkeit begegne [1]), da entfloh er, während Laban gerade abwesend war, um der Schaafschur beizuwohnen, mit seiner Familie und sämmtlicher Habe aus Mesopotamien, bei welcher Gelegenheit noch Rachel die Theraphim ihres Vaters entwendet. Jaqob wird verfolgt, doch einigt er

1) Das Buch der Weisheit 10, 12. spricht von heimlichen Nachstellungen, die Jaqob (etwa von Laban) habe erdulden müssen. S. Grimm das. S. 251.

sich mit dem erzürnten Stamme durch einen Bund (c. 31.), geschlossen in der Gebirgslandschaft Gilead östlich vom Jordan. Es wird dabei eine Denksäule (מצבה) aufgerichtet und Steine werden zu einem Hügel aufgethürmt, darauf opfern die Parteien (31, 54.) und Jaqob ladet seine Stammgenossen (אחים) zum Schmause (vgl. Gen. 21, 32.). Der Gott Nachor's und der Gott Abrahâm's werden bei Schliessung dieses Bündnisses zu Zeugen aufgerufen. Aehnliches finden wir in einer schon früher erwähnten Stelle des Herodot 3, 8., welcher den Ritus bei Bündnissen also beschreibt: Ein Mann tritt zwischen die beiden Contrahenten und schneidet mit einem scharfen oder spitzen Steine beiden in den Mittelfinger. Darauf taucht er einen Flocken ihres Gewandes in Blut und benetzt damit sieben in der Mitte liegende Steine, indem er die beiden einzigen Gottheiten der Araber den Urotal (Dionysos, entsprechend [1]) dem Molek) und die Alilat (Planet Venus) zu Zeugen anruft. Der Urheber des Bündnisses empfiehlt nun den neuen Verbündeten seinen dabeistehenden Freunden (vgl. אחים Gen. 31, 54.) und diese nehmen die verbürgte Empfehlung an. Von jenem Bündniss zwischen Jaqob und Laban aber soll das Gebirge Gilead und darin die Stadt Misspah (מִצְפָּה Warte, vgl. Richt. 10, 17. 11, 34. = רָמַת הַמִּצְפֶּה Jos. 13, 26., רָמֹת גִּלְעָד 1 Kön. 22, 3.), das heutige Szalt, den Namen führen Gen. 31, 48. 49. Misspah wird Hos. 6, 8. selbst Gilead genannt und ist wahrscheinlich eins mit שֶׂכוּ Sicht, Schau, die Stätte Misspah's 1 Sam. 19, 22. Dafür spricht das Vorhandensein der grossen Grube, vgl. 1 Kön. 15, 22. Jer. 41, 7. 9. Die Erwähnung von Misspah Gen. 31, 49., welche allerdings ganz unerwartet und ohne

1) Ueber Urotal und Alilat vgl. man Movers Phöniz. I. 337. 412. 234. 399.

alle Vorbereitung kommt, gehört dem Ergänzer an, wie dieser überhaupt in dem ganzen Abschnitt Gen. 28—33, 16. vielfach thätig gewesen ist. Er macht sich durch den Gebrauch des Namens Jahve und durch die Verbindungslosigkeit des Verses, in welcher dieser vereinzelt dasteht, bemerkbar. Indem er aber eine bestimmte benachbarte Oertlichkeit nachweisen wollte, verlegte er die Scene nach Misspah in Gilead. Die Israeliten scheinen aber nun erst, durch diese Verbindung mit den verwandten Stämmen in Charran, grössere Macht und Selbstständigkeit gewonnen zu haben, denn während die Stämme, welche von den östlich und südöstlich von Kenáan liegenden Ländern Besitz genommen hatten, sich ungehinderter und rascher ausbreiteten, konnte sich der hebräische Stamm in Kenáan, in einem grösstentheils von Kenáanitern besetzten Lande, schwerlich zu politischer Selbständigkeit und Bedeutung erheben.

Jaqob kehrte mit den Seinen heim in das Land der Väter und darin liegt, dass neue hebräische Völkerschaften über den Euphrath nach Kenáan vordrangen und zwar unter Jaqob, den die Sage aber früher schon in Kenáan voraussetzt und mit Abrahâm's Familie verknüpft. Es ist anzunehmen, dass die sechs Söhne Leah's, denen sich noch zwei mindermächtige, daher von einem Kebsweibe abzuleitende, anschliessen, desshalb die Aeltern heissen, weil sie schon seit lange her in Kenáan sesshaft und die stärksten Stämme gewesenwaren. Die Sage lässt aber ihre Stammväter erst in Arâm geboren sein. Die zwei Söhne Rachels (von denen im Verfolge), zu denen noch zwei minderbedeutende von einem Kebsweibe kommen, bezeichnen aber solche Stämme, welche erst mit Jaqob nach Kenáan gelangten und eben desshalb gelten sie in der Sage als die jüngern Söhne und Lieblinge des Vaters. Die individualisirende Sage lässt den Jaqob nun zuerst nach Machanáim, auch später noch einem heiligen Orte Hohl. 7, 1., dessen Bedeutung zwei-

mal erklärt wird (32, 3. und 8.) [1]), und der jenseits des Jordan, nördlich vom Jabboq, lag, gelangen. Jaqob sendet Boten nach Seïr zum Esau, ihm seine Ankunft zu melden. Diese bringen aber die Nachricht zurück, dass Esau ihm schon entgegenziehe, denn der Stamm Edôm erscheint jetzt (32, 4.) schon als Bewohner jener wilden und schwerzugänglichen Gegend, in welcher sich die Choriten bis dahin und also länger gegen den Andrang der Hebräer halten konnten, als andere in den ebenen, leichter zugänglichen Theilen des übrigen Arabiens. Der Stamm Edôm, obwohl er das Land Kenáan verlassen, hatte sein Recht daran jedoch keineswegs aufgegeben und zog nun mit bewaffneter Hand heran. Als Jaqob nun die Furten des Jabboq überschritt (32, 23.) und im Begriff war, mit seinem Bruder wieder zusammenzutreffen, da kämpfte er, vom Gefühle seiner Schuld und Unwürdigkeit ergriffen, nach der Sage, die der Ergänzer, aber früher schon Hos. c. 12. überliefert, seinen nächtlichen Kampf mit Gott, wie denn das Alterthum von ähnlichen Kämpfen, Arguna's und Civa's, des Zeus mit Herkules, Fingals mit den Giganten zu erzählen weiss. Er rang, wie viele Geister in der Geschichte gerungen haben, mit aller Kraft des reiferen Mannesalter's (בְּאוֹנוֹ Hos. 12, 5.) mit Gott (אִישׁ Gen. 32, 25. = אלהים d. i. מלאך א׳), erkämpfte sich aber von ihm zuletzt, am Ziele angelangt, weinend und flehend einen Segen. Darin liegt aber auch nach Hos. 12, 4. 5.: wie es nichts Grosses giebt, was der Mensch nicht mit grosser Anstrengung von Gott erkämpfen müsste. Nach der Vorstellung der Genesis ist hier nicht von einem Traume, wie ihn Abrahâm hatte (c. 12.), die Rede, vielmehr, wenn die Erscheinung, die mit Jaqob kämpft, zuletzt

1) Der Ort Machanáim hatte in der Wirklichkeit wohl seinen Namen davon, dass hier in früherer Zeit zwei Heere einander gegenüberstanden und somit zwei Lager aufgeschlagen gewesen waren.

sagt: „lass mich gehen, denn die Morgenröthe bricht an,“ so soll das Ganze auch mit verständigem Bewusstsein der Aussenwelt, also in wachem Zustande geschehen sein. Die wichtige Erklärung der innern Thatsache hat die spätere Deutung der Israeliten selbst gegeben, nach welchem der Mann, mit dem Jaqob rang, der Engel war, durch dessen Erscheinung, wie man glaubte, die Gottheit ihre Beziehung zur Welt für die Patriarchen ausgedrückt habe. Hos. a. a. O. Der Erfolg des Kampfes war, dass Jaqob durch die tiefste Anstrengung des Gemüths in die Beziehung zu seinem Gotte trat, welche Abrahâm, nach der Anschauung der verherrlichenden Sage, unmittelbar besessen hatte. Weil der Kampf nun vollendet war, entfernte Jaqob c. 35. auch die Reste des Götzendienstes. Der Bericht des Ergänzers hat nun aber auch noch andere Nebenabsichten. Er will den Namen des Flusses Jabboq d. i., nach Meinung des Berichtes, gleichsam eines Ringstromes und den Namen des gewiss heiligen Ortes Ph'niel, d. h. Antlitz, Gegenwart Gottes (= מלאך יי), erklären und versetzt daher den Kampf in jene Oertlichkeit. Zugleich sollte durch jene Erzählung der Gebrauch (Gen. 32, 23.) erklärt werden: vermöge dessen die Hüftmuskel nicht gegessen wurde. Wenn es ferner heisst (v. 26. 33.): das Gelenk an der Hüfte Jaqob's sei verrenkt, so soll damit gesagt sein: zum äusseren Zeichen seines frühern Leichtsinns und dass er sich nicht überhebe, habe er das Hinken davongetragen, indem die innere Verkehrtheit jetzt blos äusserlich am Leibe sich zeigte. Vgl. ähnlich 2 Cor. 12, 7. Man verband mit Jaqob gewiss die Vorstellung des Hinkenden, verwandt mit der des Listigen, Schiefen und die Sage wollte zugleich diesen Namen erklären. Endlich aber schob der Ergänzer die Erklärung des Namen's Israel zum Voraus nach seiner Weise c. 22, 28 f. aus c. 35, 10 f. ein; nach der Grundschrift wird in letzterem Abschnitt dem Erzvater erst später der höchste Segen und der Name Israel

zu Theil. Dieser heilige, nationale und einheimische Name, welchen sich der einzelne Zweig der Hebräer beilegte und der seit den Zeiten der Könige, als des Volkes Macht wuchs, den der Hebräer gänzlich verdrängte (denn Jon. 1, 9. ist Nachahmung von Gen. 40.), wird von jener Kampfsage so gedeutet, als sei der Gotteskämpfer ein Kämpfer mit Gott (32, 29.) und ist gebildet wie Jerubbaal d. i. „Streiter gegen Baal" Richt. 6, 22. Gotteskämpfer soll aber im theokratischen Sinne ein Kämpfer für die Sache Gottes sein und leicht mochte es geschehen, dass Jaqob als siegreicher Held, der „Kriege Jahve's" geführt hatte, den Namen Israel erhielt und die Stammgenossen schon zu dieser Zeit, als neue Schaaren über den Euphrath mit ihm heranzogen, diesen Namen ihres Helden annahmen. Man vergl. 34, 7. den Gebrauch von Israel.

Jaqob sucht sich durch reiche Geschenke den mit 400 Mann ihm entgegenziehenden Esau, also die Edomiter, zu friedlichen Gesinnungen geneigt zu machen. Er traut dem guten Einverständniss aber doch nicht ganz und bereitet sich durch Theilung seines Heers und seines Volks in zwei Lager zum Kampfe mit ihnen vor. 32, 8. Jaqob und sein Volk wurden auch 35, 6. erwähnt, so dass also schon die Berichterstatter selbst ihn über eine nicht geringe Macht gebieten lassen. Der biedere Esau denkt nicht daran, dem Bruder Gefahr zu bereiten, und als dieser nach Seïr zurückgekehrt ist (33, 16.), kommt Jaqob, noch jenseits des Jordan, zum nahegelegenen Sukkoth (Skythopolis, σκηναὶ Jos. Arch. 1, 21, 1.), wo er sich nach der Sage längere Zeit aufgehalten haben muss, denn er bauet dort ein Haus 33, 17. Sukkoth scheint ein alter heiliger Ort gewesen zu sein, wie es denn auch in dem alten Liederfragmente Ps. 60, 8. neben Sikhem steht; durch den Aufenthalt des Erzvaters soll des Ortes Heiligkeit nachgewiesen werden; die Erzählung aber, welche 33, 17. mit diesem Verweilen in Sukkoth anhebt, gehört der

Grundschrift an. Auf der Weiterreise lagert Jaqob dann vor Sikhem [1]) (Neapolis) im Norden Kenáan's, wo er einen Acker kauft und einen Altar erbaut, also auch sich längere Zeit verweilt (33, 18—20.). Hier stellt sich auch eine neue Schwierigkeit, die zugleich der Ehre seines Stammes einen Makel anheftet, seinem friedlichen Weiterrücken entgegen. Dinah, die Tochter Jaqob's (30, 21.) wird, nach der Erzählung der Grundschrift, als sie einstmals ausgeht, um mit den Töchtern des Landes Bekanntschaft einzugehen (34, 1.), von Sikhem, dem Sohne eines chivvitischen Stammfürsten, verführt, doch verlangt er die Dinah um jeden Reupreis zum Weibe und macht zugleich den Vorschlag zu gegenseitigen Ehen zwischen den Jaqobiten und den Chivvitern. Daraus nun zuvörderst, dass einer der Söhne jenes Stammfürsten den Namen der Stadt trug, wo sich der Frevel begab, lässt sich ersehen, dass dieses Fürstengeschlecht einst noch über mehre Städte, nicht nur über Sikhem, geherrscht habe. Was hier nun aber als ein einzelner Fall erzählt ist, bedeutet überhaupt die beginnende Vermischung Jaqob's mit den Kenáanitern (vgl. 38, 2. 46, 10.), wie ähnlich die Ehe Chessron's, des Enkels Juda's mit der Tochter Makhir's von Gilead 1 Chr. 2, 21—23., den Uebergang dieser beiden Stämme ineinander zur Gründung der sogenannten Jaïrsdörfer in Gilead, oder wie die Ehe mit Oholibama und Thimna[c] Gen. 36, 25. 22. die Vermischung der Choriter und Edomiter bezeichnet. Doch kehren wir zur Darstellung der Sage selbst zurück! Die Brüder der Geschändeten scheinen auf den Vorschlag einzugehen, stellen aber dabei die Bedingung, dass die Chivviter die Beschneidung annehmen sollen. Diese sagen es in öffentlicher Versammlung zu; doch am dritten Tage, als die Be-

1) So wird Sikhem, wo zu Josua's Zeit ein מִקְדַּשׁ י״י war (Jos. 24, 26.), also schon durch die Gegenwart des Patriarchen geweiht.

schnittenen durch Schmerzen zur Gegenwehr unfähig gemacht sind, durchziehen Dinah's leibliche Brüder, Simeon und Levi, Repräsentanten zweier Stämme, welche in der vormosaischen Zeit weit kriegerischer gewesen sein müssen, als sie später erscheinen (c. 33, 18 — c. 34, 12 f. 49, 5—7.), die sich aber nach der Darstellung der Sage, altem Rechte, das den leiblichen Brüdern zustand, gemäss [1]), vorzugsweise ihrer Schwester annehmen, mit dem Schwerdte in der Hand die Stadt Sikhem, erwürgen (natürlich mit vielen Stammgenossen, nicht blos jene beiden) alle Männer, führen ihre Weiber und Güter mit sich fort und rächen so die in ihrer Schwester beleidigte Ehre des Stammes. So ward von der nicht zu befleckenden Reinheit der national israelitischen Familie durch das an den Sikhemiten verübte Strafgericht — daher Dinah, d. i. Gericht, selbst ihren Namen trägt — ein Beispiel gegeben und zugleich lag nun eines davon vor, dass die Beschneidung keine Verbindung mit den Kenáanitern zu rechtfertigen vermöge (vgl. 24, 3. 27, 45. 48, 1. 8.) Diese Begebenheit, worin wir das gleich anfängliche Widerstreben einiger Stämme gegen die Vermischung mit Kenáan erblicken, ist nach der Chronologie der Sage vor vollendetem eilften Jahre nach dem Auszuge aus Charran, ehe Joseph 17 Jahre alt war (27, 2.), vorgefallen, denn Joseph wurde am Ende der vierzehn Jahre des Dienstes um die Töchter Laban's geboren und war bei der Rückkehr aus Mesopotamien, da Jaqob zwanzig Jahre dort blieb, sechs Jahre alt. Dinah war also, da wir eine längere Zeit während des Aufenthaltes in Sukkoth und Sikhem hingehen sahen, etwa sechszehn Jahre alt, denn sie war das siebente Kind der Leah und wurde kurz vor Joseph geboren. Jaqob zürnte aber auf seine Söhne Simeon und

1) Auch Abschalom rächte die geschändete Ehre seiner Schwester (2 Sam. 13, 28.), da die Sitte des Orients (Winer Realwb. I. 18. Arvieux merkw. Nachr. I. 130.) ihm diess zur Pflicht machte.

Levi und fürchtete von der Rache der Kenáaniten für seine Habe und sein Leben, und wirklich schwebte er bald in Gefahr, von den vereinigten Kenáanitern vernichtet zu werden, obwohl sich zeigte, dass sein Haufe nun schon so mächtig geworden war, dass die Feinde ihm nichts anhaben konnten, denn es heisst Gen. 35, 5.: „Und sie brachen auf; und es war ein Schrecken von Gott auf den Städten, die rings um sie lagen, und sie folgten nicht nach den Söhnen Jaqob's.“ Als aber Jaqob von Sikhem (c. 35.) [1]) wo er sich nicht mehr sicher wusste, aufgebrochen war, zog er nach Luz, weihte den Ort durch Errichtung eines Altars (v. 1—7.) und eines Steinmals, das entfernt von der Stadt auf freiem Felde aufgestellt ward (v. 9—15.), nachdem er zuvor sein Haus von allen Spuren des Götzendienstes gereinigt hat. Er giebt dem Orte Luz den Namen Bätel (v. 7. vgl. 28, 17. Jos. 18, 13. Richt. 1, 22. f.), denselben Namen aber auch dem etwas entfernteren Orte, wo das Steinmal aufgerichtet wurde (35, 15.), und es ist möglich, dass sich der nach 35, 7. errichtete Altar nur auf die alte kenáanitische Stadt Luz bezog und von den Kenáanitern errichtet war, später aber, wie das eigenthümlich hebräische Steinmal, welches Jaqob wegen der Begebenheit c. 28, 10—22. nach einem Zusatz des Ergänzers v. 1. und 7. errichtete, gleichfalls auf den Patriarchen zurückgeführt wurde. Werden beide Schil-

1) In c. 35. scheint nur v. 1. und v. 7. die Hand des Ergänzer's thätig gewesen zu sein, denn es finden sich hier Anspielungen auf den Hass der beiden Brüder Esau und Jaqob, von dem die Grundschrift nichts weiss. Die Worte: „da du flohest vor Esau deinem Bruder“ v. 1. gehen auf 27, 43. (dem Ergänzer angehörig) zurück, und wenn es weiter v. 1. und 7. heisst, Jaqob habe den Altar dem Gotte gebaut, der ihm damals erschienen, als er nach Harran floh, so bezieht sich dies auf 28, 12 ff., gleichfalls vom Ergänzer. Der Ergänzer hatte den Namen Bätel auch wieder nach seiner Weise schon im Voraus gedeutet 28, 17 f. vgl. 35, 7.

derungen v. 1—7. und v. 9—15. gegen einander gehalten, so erkennt man auch noch wohl, wie um vieles höher das zweite Heiligthum gehalten wurde. Hier bei Bätel erhob sich damals auch, wohl noch zur Zeit der Grundschrift bestehend, das Denkmal Debora's, der Amme Rebeqqa's (35, 8.), denn die Amme war, wie bei den Griechen (Hom. Odyss. 1, 428—435.) auch bei den Hebräern hochgeachtet, vgl. noch 24, 59. Jenes Denkmal, das noch der Nachwelt eine segensreiche Erinnerung an die Patriarchenzeit darbot, ist die „Eiche des Weinens", אַלּוֹן בָּכוּת s. v. a. הַבֹּכִים Richt. 2, 1. oder תֹּמֶר דְּבֹרָה Richt. 4, 5. zwischen Ramah und Bätel, wo die Richterin Deborah vor dem Volke auftrat. Man eignete also den Baum später der gleichnamigen Richterin Deborah zu, denn dass an dem einen Orte eine Eiche, in dem andern eine Palme genannt wird, kann nicht in erheblichem Widerspruch stehen. Auch der אֵלוֹן תָּבוֹר eben in jener Gegend 1 Sam. 10, 3. mag ein alter Hör- oder Schreibfehler für א' דְבוֹרָה sein. Jedenfalls ist der Gen. 35, 8. (Richt. a. a. O.) und im Sam. genannte Baum einer und derselbe, denn Gen. a. a. O. heisst es מִתַּחַת־לְבֵית אֵל und im Sam. gehen Leute von diesem Baume nach Bätel hinauf. Dass im Früheren nicht gesagt ist, wie Deborah, welche Gen. 24, 59. dem für Isaaq werbenden Knechte nachfolgt, zu Jaqob gekommen sei, macht keine Schwierigkeit. Davon und überhaupt von der Deborah zu reden, war früher keine Veranlassung und es ist bezeichnend für die Geschichtschreiber Israel's, dass sie nur dann gewisse Umstände erwähnen, wenn sie unmittelbar ihrem Zwecke dienen. So wird Ex. 4, 20. erzählt, dass Moses auf der Heimkehr aus Midian sein Weib und Kind mitgenommen habe, weil die Erwähnung wesentlich nöthig schien, um das Verständniss der wichtigen Begebenheit c. 4, 25. 26. möglich zu machen; aber die Zurücksendung seiner Familie wird übergangen und folgt erst aus 18, 2. — Jaqob bricht von Bätel auf und gelangt

in die Nähe Bätléchem Ephratha's (vgl. Mikh. 5, 1.)[1]), wo Rachel den Benjámin[2]) gebiert, aber an den Folgen der schweren Geburt stirbt. Wenn Benjámin 35, 26. zu den in Mesopotamien geborenen Söhnen gerechnet wird, so geschieht diess nur der Kürze wegen, da derselbe Verfasser (der Elohist) seine Geburt in Bätléchem

1) Auch später genannt Bät-léchem Juda's 1 Sam. 17, 12.; daher wird für יְהוּדָה 2 Sam. 6, 2. im Ps. 132, 6. אֶפְרָתָה gesetzt.

2) Dem Benjámin werden schon Gen. 46, 21. zehn Söhne gegeben, doch kann, wie wir im Verfolge sehen werden, diese Zahl erst in Aegypten vorausgesetzt werden. Es sind: Bela', Beker, Aschbel, Gera, Náaman, Echi, Rôsch, Muppim, Chuppim, Ara. In der That sind aber nur neun Söhne zu zählen, denn Echi, Rôsch sind, wie die Grundschrift Num. 26, 38. lehrt, aus אחירם entstanden, wofür 1 Chr. 8, 1. אחרח geschrieben ist. In der Genesis erzeugten sich die beiden Namen aber dadurch, dass אחי von רם getrennt und wegen Aehnlichkeit des מ und ש in der alten Schrift רש geschrieben, ferner die anscheinende scriptio def. durch Einsetzung des א ergänzt (ראשׁ) und durch die copula die Trennung der zweiten Hälfte des Wortes vollends bewirkt wurde, indem man nun אחי וראשׁ verzeichnete. Trotzdem nun, dass nach c. 46, 22. die Zahl der Nachkommen Rachel's 14 sein soll, diese Zahl sich v. 19 f. auch wirklich ergiebt, wenn Echi und Rôsch als zwei Namen gezählt werden, wird sich bei der Auswanderung der Hebräer nach Aegypten die Zahl und Schreibung Num. a. a. O. doch als die vorzüglichere ergeben. Auch מֻפִּים Gen. a. a. O. ist eine falsche Lesart; richtig lautet vielmehr der Name Num. 26, 39. שְׁפוּפָם, wofür 1 Chr. 8, 5. שְׁפוּפָן, daraus 1 Chr. 7, 12. שֻׁפִּם und hieraus die Lesart Gen. a. a. O. Zwei andere Lesarten bringt der Text der Genesis aber in der ächten Gestalt, anderweitig sind sie schon verunstaltet. חֻפִּים wird 1 Chr. 7, 12. defective geschrieben חֻפִּם, auch mit Auflösung der Verdoppelung חוּפָם Num. 26, 39., woraus חוּרָם 1 Chr. 8, 5. Auch אַדָּר 1 Chr. 8, 3. ist verschrieben aus ארד in der Genesis und sonst. In der Genealogie Benjámin's 1 Chr. 7, 6—11. erscheinen drei Hauptzweige: Béla', Béker und Jediaél, und v. 12. drei Nebenzweige, die von Béla' abgeleitet werden: Schuppim, Chuppim und Chuschschim. Dagegen erscheint der Stamm 1 Chr. 8, 1 ff. in fünf Hauptzweige und mehre Nebenzweige geordnet.

berichtet hat. Das Denkmal auf Rachel's Grabe wurde später noch gezeigt, wie der Elohist Gen. 35, 26. selbst sagt und ebenso wird קְבֻרַת־רָחֵל, an den Grenzen Benjámin's, 1 Sam. 10, 2. als bekannter Ort genannt, wie auch noch heutzutage ein Kubbet Râhil (Rachel's Grab) zu schauen ist [1]). Von Rachel's Grab zog Jaqob weiter nach Migdol-ʿEder, wo Ruben dem Kebsweibe seines Vaters blutschänderisch (Lev. 18, 8. Ez. 22, 9. vgl. Am. 2, 7.) beiwohnt (vgl. 2 Sam. 16, 22.), wie die Grundschrift 35, 22. vgl. 49, 3. berichtet. In dieser Sage liegt, dass Ruben durch Uebermuth seine Macht, die er bisher als erster Stamm besessen, verlor, und die Sage kleidete diese Thatsache in eine Dichtung ein, als habe er das Kebsweib seines Vaters beschlafen und sich dafür des Vaters Fluch zugezogen. Dass Ruben's Macht schon frühzeitig schwand, wird uns aber Joseph's Geschichte lehren.

Jetzt erst, mit der Geburt Benjámin's, ist nach der Sage die Zwölfzahl der Söhne Jaqob's vollendet und es

1) Robinson's Pal. I. S. 363 f. Nach Gen. 35, 19. 20. und 48, 7. wurde Rachel auf dem Wege von Bätel nach Ephrath in geringer Entfernung von letzterem Orte begraben und in beiden Stellen wird hinzugefügt: das ist Bätléchem. Hier aber ist ein Irrthum versteckt, eine Glosse, die von jemandem herrührt, welcher den Bätléchemiten diese Ehre zuwenden wollte, das Grab Rachel's unter sich zu haben, wenn nicht sonst ein Irrthum an dem Zusatze Schuld war. Der Beweis für diese Behauptung liegt in 1 Sam. 10, 2. vor. Saul geht dort von Ramah nach Gibea und gleich nachher in die Nähe von Bätel (v. 3.), also er befand sich im Norden Jerusalem's und nicht im Süden von Jerusalem, wo Bätléchem lag. Der Ort Ephrath, wo das Grab Rachel's war, muss in der Nähe von Bätel gelegen haben, dicht an der Grenze zwischen Benjámin und Ephráim, dafür bürgt 2 Chr. 13, 19., denn das dort zwischen Bätel und Jeschana erwähnte עֶפְרַיִן (Qri, wo K'tib עֶפְרוֹן), welches wohl mit unserem Ephrath identisch, ist = אֶפְרַיִם, einer Stadt, nach Euseb. 8 Meilen nördlich von Jerusalem, welche 2 Sam. 13, 23. gemeint ist und Joh. 11, 54. wie auch Jes. de b. jud. 4, 9, 9. unter dem Namen Ἐφραΐμ genannt wird.

wird hiedurch darauf hingewiesen, dass erst unter Jaqob die Anfänge der Israeliten den Einrichtungen und der Verfassung der übrigen selbstständigen Stämme, deren Eintheilung überall die Zwölfzahl voraussetzt (Qeturäer, Ismaeliten und Edomiter), sich genähert haben. Wenn auch an Alter sowohl, als auch an Grösse anderen Stämmen nachstehend, waren sie doch nach der Schrift die Bevorzugten, unter welchen das Leben des von Gott begnadeten Abrahâm fortdauerte. Die Zwölfzahl der Söhne nimmt noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Auf Grund der zwölf Zeichen des Thierkreises (vgl. Gen. 37, 9.) erhob sich im Alterthume die Zwölfzahl zu solcher Bedeutung (m. vgl. zwölf Monate, zwölf Stiere im Tempel, zwölf Edelsteine im Brustschilde), dass man nach ihr gern die Eintheilung der Völker bestimmte. Wie in der zwölffachen Gliederung des Jahres, in den Monaten, das allgemeine Leben der Natur seinen Verlauf hat, liegt auch der Stammeintheilung die Zwölfzahl zum Grunde, und selbst die innere Anordnung der Stämme geht auf diese Grundzahl zurück. Es sei an das Einzelne, was hier zur Bestätigung dient, nur kurz erinnert. Der Levitenstamm wurde später wirklich nach der Zwölfzahl eingetheilt, wenn wir auf Grund von 1 Chr. 23, 7, 8. annehmen: dass dem Merari in späterer Zeit drei Söhne, nämlich neben dem Libni und Schimei noch Laadan gegeben wurde. Jedenfalls aber ist bei diesem Stamme die Eintheilung in acht Gliedern uralt, und diese Zahl geht doch auf jene Grundzahl zurück. In der Genealogie Juda's 1 Chr. c. 2. wird wenigstens insofern auf die Zwölfzahl zurückgegangen, als von Pheress Sohn Chessron durch Jerachmeél sich sechs Zweige ableiten. In der zweiten Genealogie c. 4. liegt, wie wir uns überzeugen mussten, die Zwölfzahl der Anordnung nach deutlich vor. Auch die Stämme Simeon und Menasse zerfallen nach dem Pentateuch in sechs Hauptgeschlechter und in Benjámin sind 1 Chr. 7, 6—11. 12. drei

Haupt- und drei Nebenlinien unterschieden. Auf Zebulun und Ephráim werden drei Hauptgeschlechter zurückgeführt. In Ruben, Issakhar, Naphtali, Ascher und nach 1 Chr. 5, 11 f. auch in Gad finden wir vier Hauptgeschlechter, von denen sich zum Theil erst Nebenzweige ableiten (so für die drei ersten jener Stämme in Genes. und Exod.), oder sie zerfallen in drei Hauptzweige, von denen der eine in zwei Seitenzweige wiederum sich theilt, wie Ascher Num. 26, 44 f., Ephráim mit Einem Nebenzweige, ebd. v. 35 f. Von Menasse's Sohn Gilead leiten sich Num. 26, 42 f. sechs Nachkommen ab. Nur der einzige kleine Stamm Dân steht mit einem einzigen Nachkommen vereinzelt da. — Die Zwölfzahl der Stämme blieb bei den Israeliten auch so sehr normal, dass, als Joseph durch seine ägyptische Nationalisirung für Jaqob verloren war, Menasse und Ephráim an seine Stelle traten (Gen. c. 48.), und zwar mussten zwei Stämme die Zwölfzahl vertreten, weil Levi ohne Besitzthum unter den übrigen Stämmen nicht mitgezählt werden konnte. Diese beiden Stämme werden 48, 15. 49, 22. unter „Joseph" oder „Haus Joseph's" Jos. 18, 15. Richt. 1, 23. zusammengefasst, wo Levi als selbsständiger Stamm aufgezählt wird [1]). Wenn diese Stämme nun auch in der Genesis als besondere Individuen und Söhne Jaqob's erscheinen, so sind sie doch auch dort schon Repräsentanten der Stämme selbst und nicht allein die einzelnen Söhne.

1) Justin 36, 2. weiss, aus Missverständniss späterer Verhältnisse nur von zehn Stämmen: (Sed) Israelem felix decem filiorum proventus majoribus suis clariorem fecit. Itaque populum in decem regna divisum filiis tradidit omnesque ex nomine Judae, qui post divisiorem decesserat, Judaeos appellavit, colique ejus memoriam ab omnibus jussit. Ejus portio omnibus accesserat. — Justin weiss nichts von Benjámin und hält Joseph, welchen er mit Juda verwechselt, für den jüngsten der Brüder. Auch scheint er Levi ausgelassen zu haben, welcher an dieser „Theilung" keinen Antheil hatte und macht Moses zu Joseph's Sohn.

Man vgl. c. 49. und was Gen. 34. von dem Kampfe Simeon's und Levi's erzählt wird, wo die Darstellung der Grundschrift v. 7. selbst zugiebt, dass man jetzt schon an ein „Israel“ (kann dieser Name wirklich schon aus der Patriarchenzeit stammen) denken müsse. Die Stämme wurden an einzelne hervorleuchtende Namen der Vorzeit angeknüpft, von denen die Sage zum Theil Ausführlicheres zu berichten wusste; z. B. von Simeon und Levi (c. 34.), von Ruben (35, 21. vgl. 49, 4.), von Juda (c. 38.) und Joseph; die Träger jener erlauchten Namen galten aber als Stammväter. Sie alle wurden auf Einen Vater (Jaqob) zurückgeführt, weil das Volk nach Abkunft und gemeinsamem Zweck eine Einheit bilden sollte, aber die einzelnen Theile waren an Macht und Ansehn unterschieden, daher werden die Stammväter auf verschiedene Mütter zurückgebracht, und zwar die politisch minder ausgezeichneten (Dân, Naphtáli, Gad und Ascher) auf Kebsweiber, die indess nach der Sage von den rechtmässigen Weibern an Kindes Statt angenommen werden, weil sich die durch sie repräsentirten Stämme an den Volksverband auf irgend eine Weise anschlossen, obwohl sie in demselben mindere Rechte besassen. Auch erfolgt die Geburt nach und nach und zum Theil mit längerer Unterbrechung, weil sich die Stämme erst allmälig gebildet hatten. Zudem weiss auch schon die Urgeschichte, wenn sie das Volk von zwei Müttern: Leah Rachel (welche die vier Söhne der Kebsweiber an Kindesstatt annehmen) ableitet, auf die Zweitheiligkeit des ganzen Volkes anzuspielen, die von jeher, schon in der Urzeit, bestand, wo ein grösserer Theil des Volkes sich bereits mit Abrahâm in Kenáan niedergelassen hatte, ein anderer Theil mit Jaqob vordrang, bis sie die völlige Spaltung in zwei Reiche zur Folge hatte. Nach der Abfolge dieser Stämme mochten aber auch ihre Rechte im Gemeindeleben bestimmt sein, wenigstens so lange, bis Joseph statt des Ruben das Recht

der Erstgeburt erlangte, wovon später die Rede sein wird. Wenn in den Genealogieen eine Tochter verzeichnet ist, wie z. B. Dinah in Jaqob's Geschlechtsverzeichniss, was aber sonst selten geschieht (Gen. 46, 17. vgl. Num. 26, 46. — Gen. 36, 25. 22. 1 Chr. 2, 21—23. 34. 49. 25, 5., ähnlich Sselophchad's Töchter Num. 27.), so geschieht diess nur, um einer bedeutenden Stamm- oder Geschlechtsgeschichte willen [1]), und wie die Söhne als Vertreter ihrer Stämme gelten, so ist auch bei Erwähnung einer solchen Tochter nicht an eine einzige leiblche Tochter zu denken, sondern, wie uns Dinah's Geschichte gelehrt hat, die Verbindung einer solchen Tochter mit einem Mitgliede eines anderen Stammes deutet überhaupt die Vermischung beider Stämme an. — Die Volksgruppen, welche auf einzelne Individuen zurückgeführt werden, heissen Stämme, מַטּוֹת, שְׁבָטִים, denn von Pflanzen, namentlich Bäumen entlehnte Bilder, als: Stamm, Sprössling u. s. w., zur Bezeichnung menschlicher Abstammung und Verwandtschaft, sind in allen Sprachen gewöhnlich. In den Abschnitten der Grundschrift des Pentateuchs Num. XXXIV.—XXXVI. und des B. Josua, welche die Theilung des Landes erzählen, steht aber auffallend häufig מטה für Stamm, während in dem späteren historischen Theile eben so häufig שֵׁבֶט sich findet. Dass indess beide Worte ganz in demselben Sinne gebraucht werden können, lehrt deutlich Jos. 13, 19. Endlich heissen die Stämme auch לְאֻמִּים oder עַמִּים Ps. 7, 8. Deut. 32, 8. 33, 9. 19.

Die leibliche Abstammung der zwölf Stämme, von Therach ab, stellt sich, mit Andeutung der Geburtszeit der Söhne Jaqob's in folgender Tafel dar:

1) Auch noch in späterer Zeit wird unter den 2 Sam. 5, 13. erwähnten Töchtern David's nur die Thamar (13, 1. 1 Chr. 3, 9.) namentlich aufgeführt, weil sie in die Geschichte eingreift.

Therach

(Qeturah) *(Hagar)* **Abrahâm** und **Nachor**

Südarab. Ismael.

(Sarrah) *(Milkah)*

Bethuel

Isaaq Rebeqqah u. Laban

(Rebeqqah)

Esau **Jaqob** Leah. Rachel.

Edomiter.

(Leah) ***(Rachel)***

Ruben.
Simeon.
Levi.
Juda.

(*Bilhah*) (*Zilpah*)

Dân. Gad.
Naphtáli. Ascher.

Issakhar.
Zebulun.
(Dinah.)

Joseph (Menasseh.
Ephráim).
Benjámin.

Eigentlicher Ausdruck für die später zu gründende Gemeinde der Gottesverehrer blieb ישראל 49, 7. vgl. 34, 7., בני ישראל 49, 33. 36, 31. 46, 8. 32, 33., auch בַּת יִשְׂרָאֵל Am. 5, 1., denn diese Bezeichnung בַּת findet sich nicht blos bei Städtenamen. So ist auch Ssephanj. 3, 9. statt בת פוצי zu lesen בת פוט, vgl. Nah. 3, 9. Der Name יַעֲקֹב (später allmälig יַעֲקוֹב in den Interpolationen Jer. 30, 18. 33, 26. 46, 27. 51, 19.) blieb zunächst für das Individuum, welches Repräsentant seiner spätern Nachkommen ist, Gen. 46, 4., und ein Vater Israel's heisst Jes. 58. 14. vgl. 43, 27., wie Esau „Vater Edôm's" 36, 9. 43. (worüber früher), und nach den drei Patriarchen heisst das ganze Volk Jer. 33, 26. (aber in einer spätern Interpolation): „das Geschlecht Abrahâm's, Isaaq's und Jaqob's" d. i. Abrahâm's und Isaaq's durch Jaqob. בְּנֵי יַעֲקֹב steht Gen. 46, 26. vgl. v. 27. nur von den leiblichen Söhnen Jaqob's. Nur Dichter setzen den Namen des Individuums Jaqob auch für die Gemeinde; häufiger aber so im Parallelismus der prophetischen BB. (vgl. Ps. 14, 9.), doch auch alleingestellt. Gen. 49, 7. Ps, 20, 2. 24, 6. Bei Jerem. 31, 15. steht Rachel, wie mitunter Jaqob, im dichterischen Sprachgebrauch für die gesammte Volksgemeinde (als Mutter). Ihre Söhne sind Benjámin (welcher zu Jeremia's Zeit nach Ramah fortwanderte 40, 1 f.) und Joseph (Ephráim), welcher v. 18. als Hauptstamm des ganzen nördlichen Stammes und als dessen Repräsentant genannt wird. Im Stamme Rachel fasste also Jeremia die zu seiner Zeit getheilten beiden israelitischen Völker in ihrer Einheit auf. Indem sich aber Joseph seinem Vater Jaqob dadurch coordinirt hatte, dass seine Söhne mit denen Jaqobs in gleiche Linie traten, so wird Joseph in späterer Zeit, die dessen Abstand von den Erzvätern, die höherer Offenbarungen nach der Sage gewürdigt wurden, völlig verkannte, z. B. in den (makkabäischen) Psalmen, auch geradezu für Jaqob (als Gemeinde) gesetzt Ps. 81, 6., der Abwechselung (vgl. v. 5.) wegen.

Vielleicht war der Dichter jenes Psalmes aber auch aus einem der von Joseph sich ableitenden Stämme. Jaqob und Joseph umfassen im späteren Ps. 77, 26. auch das ganze Volk.

Jaqob war indess wieder zu seinem Vater bei den Eichen Mamre's unfern Chebron oder Qirjath Arbaʿ heimgelangt (35, 27.). Der Erzähler (der Elohist) dachte sich aber wohl nicht, dass Isaaq zu dieser Zeit schon gestorben sei, obwohl er es im Voraus berichtet (35, 28.), um das Folgende nicht zu unterbrechen; denn da er den Jaqob in Chebron verweilen lässt (37, 14.), so könnte die Grundschrift nach der ihr überlieferten Chronologie der Sage der Ansicht sein, Isaaq habe bis zehn Jahre vor des sechzig Jahre jüngern Jaqob's Eintritt in Aegypten, welcher dies Land im hundertunddreissigsten Lebensjahre betrat, noch gelebt. Isaaq soll in einem Alter von 180 Jahren gestorben sein. Die Stämme haben sich indess schon mit ihren Heerden über einen grossen Theil von Kenáan ausgebreitet. Während Jaqob in Chebron wohnt, weiden seine Söhne ihre Heerden bei Sikhem, ja noch weiter nördlich bis nach Dothain oder Dothan, etwa zwölf römische Meilen vom spätern Samarja Gen. 37, 12—17.[1]) Zu dieser Zeit tritt Joseph auf; mit Benjamin ist er Repräsentant des jüngsten und zuletzt eingewanderten, aber auch zugleich des nun schon mehr als Ruben selbst bevorzugten Theiles des Volks und daher, wohl nach der Einschaltung des Ergänzer's 37, 3., in der Sage des Vaters Liebling. Als Knabe war Joseph Lehrling bei den Söhnen Bilhah's und Zilpah's und wuchs zum siebzehnjährigen (37, 2.), schönen Jüngling heran (v. 6.). Aus jugendlicher Unbesonnenheit berichtet er seinem Vater Ungünstiges über seine Brüder und durch diese Zwischenträ-

1) In Gen. 37. liegt die Grundschrift zum Grunde, doch ist sie vom Ergänzer überarbeitet, namentlich gehören dem letzteren Joseph's Träume an. Stähelin a. a. O. S. 53.

gerei (37, 2.), so wie durch stolze Träume (v. 5 f.), die der Ergänzer nach seiner Weise einmischt, da sie sich in der Folge glänzend als göttliche Hindeutungen auf seine nachmalige Grösse bewahrheiten sollen, macht er den Hass der Brüder, welche als die untergeordneten Nachkommen Jaqob's (da sie von Kebsweibern stammten) auch die rohesten waren, gegen sich rege. Es ist aber wieder eine chronologische Inconsequenz des Erzählers (schon in der Grundschrift), wenn dies noch zu Rachel's Zeiten geschehen sein soll, wie aus der Erwähnung der Mutter Joseph's 37, 10. zu entnehmen ist. Der geschichtliche Sinn der ganzen, reizend individualisirten Sage von Joseph ist nun aber, dass Hebräer, die, wie uns Abrahâm's und Isaaqs Beispiel lehren, immer einen Zug nach Süden gehabt hatten, aus Kenáan nach Aegypten wanderten und unter Joseph dort zu einem grossen Ansehn gelangten, welches allen Stämmen zu Gute kam. Joseph, dessen historische Persönlichkeit nicht geleugnet werden soll, ist Vertreter der später sich trennenden Stämme Ephráim und Menasse. Die Sage aber fand, wie ein Neuerer [1]) treffend bemerkt: „hier einen fruchtbaren Boden, um die alten Erinnerungen an die Uebersiedelung der Stämme auf Joseph's Geheiss in einem brüderlichen und häuslichen Bilde aufzufassen, da die Häupter der zwölf Stämme unter sich als Brüder erscheinen, Joseph aber dann als unendlich weit über die andern Brüder hervorragend zu denken war. Die Sage fand die Ursache warum Joseph aus Kenáan verschwunden sei in den Streitigkeiten seiner eifersüchtigen Brüder, denn die Feindseligkeiten der Stämme gegen einander hatten ja zu keiner Zeit geruht.“ Die Sage führt diesen Grundgedanken im Einzelnen nun auf folgende Weise aus: Eines Tages sandte Jaqob den Joseph aus,

1) Ewald, Gesch. I. 462.

nach seinen Brüdern zu sehn, die fern von Chebron weiden. Er folgte ihnen nach Sikhem (37, 14.) und von da nach Dothain, welches gewiss zu Sikhem gehörte, wie die c. 26. genannten Brunnen zu Beérschébaʿ. Sein Anblick erweckt ihren Hass aufs neue und schon als sie ihn von ferne kommen sehn, beschliessen sie, ihn zu tödten. Allein Ruben, der Erstgeborene, also Angesehenste, hintertreibt in der Absicht ihn seinem Vater zurückzubringen (v. 21.), den Mord und macht den Vorschlag, den Jüngling in eine wasserleere Cisterne (Ort des Gefängnisses Jer. 38, 6. vgl. S. 51.) zu werfen, um ihn dort umkommen zu lassen, ohne dass sie selbst Hand an ihn zu legen brauchten. Die Brüder gehen auf seinen Vorschlag ein, ziehen dem Joseph die Oberkleider aus und werfen ihn in eine leere Cisterne, denn die Gegend war reich daran, wie ja Dothain selbst Doppelcisterne heisst. Darauf setzen sie sich zur Mahlzeit nieder. Da zieht von Gilead daher, auf der Hauptstrasse nach Aegypten, eine ismaelitische (37, 25.) oder genauer midianitische (v. 28.) Karawane, was natürlich unbegreiflich sein müsste, wenn Ismael als der leibliche Sohn Abrahâm's zu denken wäre, denn wie könnten in diesem Falle die Ismaeliten schon zu dieser Zeit als ein handeltreibendes Volk erscheinen! Juda will den Joseph nun am Leben erhalten und schlägt deshalb vor, ihn zu verkaufen. Dies geschieht um den Preis von 20 Silberstücken, also um geringern Preis als man für einen männlichen S c l a v e n zu zahlen pflegte, denn ein solcher galt 30 Silberstücke (Ex. 21, 32. vgl. Zekh. 11, 12. 13.) [1]). Die Handelsleute führten den Joseph nach Aegypten. Als nun aber Ruben, welcher bei der Mahlzeit und bei der Berathung der Brüder nicht zugegen war, zur Cisterne zurückkehrte und den Joseph nicht fand, da gerieth er als verantwortlicher

1) Für eine (schlechte) Sclavin zahlte man weniger. Hos. 3. 2.

Erstgeborener in Verzweiflung, zerriss seine Kleider und brach in schmerzliche Klagen aus. Dem Vater brachten sie dann das in's Blut eines Ziegenbocks getauchte Gewand Joseph's, um ihn glauben zu machen, ein wildes Thier habe ihn zerrissen und der tiefgebeugte Vater wünschte sich im trostlosen Schmerze über den geliebtesten Sohn selbst den Tod. „Ueberall wird man“ — bemerkt mit vollem Recht ein neuerer Schriftsteller [1]) — „an diese Charactere nicht den Maassstab christlicher Frömmigkeit anlegen und nie den natürlichen und rachesüchtigen Orientalen vergessen dürfen, dessen gekränkter Egoismus ihn im Augenblick zu Verbrechen verleiten kann, wie wirklich im Verlaufe der Erzählung die Brüder die Schuld reuevoll bekennen Gen. 42, 21. 50, 17.“ Merkwürdig aber ist die Vorstellung des Artapanus [2]): Joseph habe, von seinen Brüdern bedrängt, selbst arabische Nachbarvölker gebeten, ihn nach Aegypten mitzunehmen, eine Nachricht, die der historischen Glaubwürdigkeit nicht ganz entbehrt.

In Kenáan scheint der Stamm Juda nun schon mehr und mehr vor den übrigen erstarkt zu sein. Der vermeintliche Stammvater kann schon seine Meinung durchsetzen (37, 26 ff.) und (nach dem Bericht des Ergänzers c. 38.) von seinen Brüdern getrennt selbstständig mit den Heerden das Land durchziehen 38, 1 f. Nach seiner Trennung, erzählt derselbe Berichterstatter, machte er Gemeinschaft mit den Kenáanitern, heirathete ein kenáanitisches Weib, die Tochter des Schuaʿ und zeugte drei Söhne: ʿEr, Onan und Schelah. Die ersten beiden, von denen der zweite, Onan, gottlos war (v. 9.), starben schnell nach einander (man vgl. auch die Grundschrift 46, 12. Num. 26, 19.) und es wird dadurch bezeichnet, dass diese ersten Geschlechter des Stammes

1) Tuch zur Genes. S. 495.
2) Artapanus bei Euseb. pr. ev. 9, 23.

Juda durch ein Unglück schnell hinweggerafft wurden; doch erscheint ein ʿEr noch unter den Nachkommen Juda's 1 Chr. 4, 21. ʿEr und Onan hinterlassen ihr Weib, die Thamar, welche jener auf diesen nach dem bekannten Herkommen vererbt hatte, kinderlos. Sie kehrte also in das Haus ihres Vaters zurück, bis der Pflichtverlobte sie heimholte (Ruth, Lev. 22, 13.). Dem dritten Sohne verlobt, ward er ihr durch Juda, dessen Weib indessen stirbt, vorenthalten und nun begab sich, weil Thamar nicht ohne Nachkommen bleiben wollte, jenes Abentheuer zwischen Juda und Thamar bei Thimnah, worüber hier eben so wenig, als über die Ehe Jehuda's mit einer Kenáaniterin, Schuaʿs Tochter, nach früheren Erörterungen gesprochen werden darf, da es deutlich ist, dass durch beide Verbindungen des Stammes Juda seine Vermischung mit Kenáanitern angedeutet ist und dass sich nach ʿEr's nnd Onan's Ausrottung der Stamm aus Kenáanitern wieder ergänzte. Doch wir heben den Faden der Erzählung bei dem Ergänzer wieder auf. Tod stand auch im alten Herkommen darauf, wenn eine Verlobte die Rechte eines Mannes beeinträchtigte (vgl. Deuter. 22, 23. 24.), daher fordert Jehuda den Tod der Thamar, als es sich kundgab, dass sie schwanger sei. Bald weist es sich aus, dass er selbst der Schuldige und Vater der Zwillinge Pheress und Zerach sei, welche Thamar kurze Zeit darauf gebiert, zum Ersatz für ʿEr und Onan. Den Grund, warum der Ergänzer diese Erzählung einschaltet, finden wir in c. 46, 12., vgl. Num. 26, 19., wo die Grundschrift Juda's Söhne: ʿEr und Onan, Pheress und Zerach nennt und dann noch kurz hinzufügt: ʿEr und Onan starben in Kenáan. Diese kurze Bemerkung auszuführen und den Ursprung der dort genannten nachzuweisen, ist der Zweck des Ergänzer's. Wohl zu beachten ist auch der Ausspruch [1]: „der Volkswitz möge schon, be-

1) Ewald Gesch. I. S. 433 f.

vor der Ergänzer diese Volkssage bearbeitete, in den Zeiten des 9. Jahrhunderts sich gegen manche Unbilligkeiten oder auch Rohheiten von Gliedern des herrschenden davidischen Hauses, dieser Abkömmlinge jenes Pheress, durch eine Auffassung des schmachvollen Ursprung's ihres Hauses gerächt haben, zu welcher das Buch Ruth das grade Gegentheil gewiss mit eben so viel Wahrheit aufstelle." Nach dem Ergänzer 46, 12. könnte es nun den Anschein haben, als sei dieser der Meinung gewesen, zur Zeit als die Familie Jaqob's nach Aegypten wanderte, habe Juda schon zwei Enkel, den Chassor (1 Chr. 2, 5. Chessron) und Chamul gehabt, und so müsste die 38, 1 f. erzählte Ehe Juda's mit der Tochter des Schua᾿ nothwendig vor Joseph's Entfernung als geschlossen gedacht werden, da zwischen dieser Zeitperiode und der Einwanderung in Aegypten nach der Chronologie der Sage nur 22 Jahre liegen sollen (vgl. 37, 2. mit 45, 6.). Allein es bleibt noch ein Weg zu der Annahme, auf welche wir später zurückkommen, frei: dass die 46, 8 f. Genannten wohl nicht alle nach Aegypten gezogen sein sollen, sondern zum Theil erst als in Aegypten geboren gedacht werden; so also auch Chessron und Chamul. Jetzt scheinen aber auch schon Streitigkeiten im Stamme Juda vorgefallen zu sein, wodurch sich der Name von Juda's Sohne Pheress (38, 29.) d. i. „Spaltung" trefflich erläutern würde. Auch drängt sich Pheress bei der Geburt vor (Gen. a. a. O.), obwohl sein Zwillingsbruder Zerach der Erstgeborene ist (v. 28.). Dass die Erwähnung des Pheress, des Stammvaters des davidischen Stammes in Beziehung auf das zur Zeit des Verfasser's bestehende Königshaus stehe, scheint übrigens ausser allem Zweifel. — Indess hatten die Midianiter den Joseph nach Aegypten [1]) an ei-

1) Justin c. 36, 2., welcher aber irrig den Joseph mit Juda verwechselt, kennt die Erzählung von seiner Verpflanzung nach Aegypten und seinen Verdiensten um das Land: Minimum aetate

nen Hofbeamten [1]) Pharao's [2]), den Potiphar [3]), den obersten der Leibwächter (magister lictorum) verkauft, wie die Grundschrift erzählt 37, 36. Joseph erwarb sich in seines Herrn Hause bald so sehr dessen Gunst, dass er ihm die unbedingte Aufsicht über das gesammte Hauswesen anvertraute und dies gedieh wunderbar unter seiner Obhut. Da warf Potiphar's Weib ihr Auge auf ihn, „der schön war von Gestalt", wie denn überhaupt die Aegyptierinnen nicht in sonderlich gutem Rufe standen [4]). Er aber widerstand ihr, weil er das Vertrauen seines Herrn nicht täuschen und dadurch sich an Gott versündigen will. Mit Zurücklassung seines Oberkleides entwindet er sich ihren Armen. Nun aber klagt die Rach-

inter fratres clam interceptum peregrinis mercatoribus vendiderunt, a quibus deportatus in Aegyptum, cum magnicas ibi artes solerte ingenio percepisset, brevi ipsi regi percarus fuit. Nam et predigiorum sagacissimus erat et somniorum primus intelligentiam condidit, nihilque divini juris humanique ei incognitum videbatur, adeo ut etiam sterilitatem agrorum ante multos annos providerit, perissetque omnis Aegyptus fame, nisi monitu ejus rex edicto servari per multos annos fruges jussisset: tantaque experimenta ejus fuerunt, ut non ab hominibus sed a Deo responsa dari viderentur. Demetrius bei Euseb. pr. ev. 9, 21. führt zwar die Zeitrechnung weiter als es in der Schrift geschieht, giebt aber sonst zu der dort gegebenen Darstellung nichts Neues hinzu.

1) סָרִיס, Luther: Kämmerer; bekanntlich nicht im nächsten Sinne: Verschnittener. Vgl. 37, 36. 39, 1.

2) פַּרְעֹה, gr. *Φαραώ*, ist seiner Bedeutung nach Titel aller ägyptischen Könige. Nach Rosellini Monumenti dell' Egitto 1, 1. p. 116. ist Pharao = Phre, der Sonnengott, denn der irdische König wurde als dessen Abbild und Incarnation betrachtet.

3) Potiphar d. i. nach Rosellini a. a. O. S. 117.: der Sonne (Phre) angehörig, also = Heliodorus. Gleichbedeutend ist der Name des Sonnenpriesters: Potiphera' Gen. 41, 45. und auf ägyptischen Bildwerken ist der Name sehr gebräuchlich.

4) Herod. 2, 111. Noch Hakim fand sich veranlasst, aus diesem Grunde die Freiheit der Weiber gewaltsam zu beschränken. Barhebr. S. 217. Herbel. B O. II S. 631. und Strabo XV. C. 46. rühmt wenigstens den Aegyptierinnen Fruchtbarkeit nach!

süchtige den Joseph an, er habe einen Angriff auf ihre Keuschheit gemacht, findet Glauben bei ihrem Gatten [1]), und so ward Joseph unschuldig und ungehört durch den Potiphar in den Kerker geworfen, wo die Staatsgefangenen sassen 39, 21. Doch auch hier verlässt Gott den so sehr erniedrigten Abkömmling Abrahâm's nicht. Er wendet ihm die Huld des Aufseher's des königlichen Zwingers (39, 21 f.) zu [2]) und unterstützt ihn in Allem

1) Joseph. Arch. 2, 4. schmückt die Begegnung Josephs mit Potiphar's Weibe mit aller Breite aus.

2) Dass Joseph zwei Herren gehabt habe, von denen der erstere ihn dem zweiten überlieferte, muss trotz erhobenen Widerspruches zugegeben werden, wenn wir die jetzige Zusammenordnung der Genesis von c. 39. an etwas genauer in's Auge fassen. Allerdings ist in dem ganzen Abschnitt c. 39—46, 27. die Sondernng sehr schwer. Jedenfalls aber scheint hier der Ergänzer seine eigene Erzählung zu geben, obwohl die Grundschrift, welche 37, 36. Joseph's Verkaufung nach Aegypten an Potiphar berichtete, auch von seiner Erhebung nicht geschwiegen haben wird. Wirklich führen einige Spuren sicher auf die Grundschrift, z. B. dass Gott c. 43, 14. El Schaddai genannt wird, ferner der Ausdruck Phaddan Arâm 46, 15. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich aber c. 39, 1—5. 21—23. eingestandnermaassen dem Ergänzer zuschreiben, und so gehörte ihm auch die Einkleidung von c. 40—42. an; die beiden ersten Capp. wegen der Träume als Offenbarungsmittel, welche nur der Ergänzer kennt c. 20. 28, 10—22. c. 31. c. 37. Da sich nun aber c. 42, 9. auf diese Träume bezieht, so begegnen wir ihm auch hier wieder. C. 43. liegt zwar die Grundschrift vor (vgl. v. 14.), aber in einer Ueberarbeitung, wie die Rückbeziehungen auf c. 42. zeigen, reiner hat sie sich c. 44. und 45. erhalten, auch 46, 1—30, weniger ursprünglich c. 46, 31—47, 26. Steht es so mit der Auffassung (Stähelin a. a. O. S. 52 f.) und gehören c. 40 f. nicht gradezu dem Elohisten an, so muss zugegeben werden, dass Joseph nacheinander zwei Herren hatte, den Potiphar, welcher beim Elohisten 37, 36. und beim Ergänzer 39, 1. שׂר הטבחים heisst und den Aufseher des Gefangenhauses, welchen der letztere 39, 21. שׂר בית הסהר nennt, aber gleich darauf 40, 3. 4. 41, 10. wie den Potiphar שׂר הטבחים. So nannte er den Gefangen-Aufseher mit einem ehrenvollen Namen, welcher ja nicht an Einer Person zu haften brauchte. Fand er den שׂ׳ הט׳ c. 40 f., aber schon

was er unternimmt. Im Gefängniss wird er dem obersten Mundschenken und dem Oberbäcker Pharao's, die der König hatte gefangen setzen lassen, von seinem Herrn, dem Obersten des Gefangenhauses, zur besonderen Bedienung beigeordnet. Beide träumen in Einer Nacht bedeutungsvolle Träume. Als Joseph am anderen Morgen zu ihnen eintritt und beide wegen der Träume, welchen ein Ausleger fehlt, sehr aufgeregt findet, da vertritt er nach dem Bericht des Ergänzer's, nach welchem er auch schon c. 37, 5 f. einer göttlichen Traumoffenbarung theilhaftig ward, die Stelle eines Traumdeuters, Gott aber die Ehre beilegend [1]. Die Sage fasst also die Befähigung des Joseph, Träume auszulegen, nicht als erlernte Fertigkeit in der Deutekunst auf, sondern schreibt ihm eine von Gott (אלהים) verliehene Prophetengabe zu, wie denn Joseph auch c. 50, 24. 25. als Prophet aufgeführt wird und zu anderer Zeit aus dem Becher weissagt, eine Auffassung des Alterthums, die dem späteren Ergänzer im Pentateuch überall eigen ist. Wie er zu dieser Zeit (c. 40, 8.) die Auslegung seinem Gotte (vgl. 39, 9.) beilegt, so lehnt er c. 42, 16. von sich ab, den Traum zu hören und ihn sofort lösen zu können, vielmehr geht er auf Gott (אלהים) zurück, der auch v. 25. 29. 32. dem Pharao im Traumgesichte verkündet, was er alsbald vollbringen wolle, und Pharao erkennt es v. 38. und 39. an, dass רוח אלהים auf Joseph ruhe und seine Weisheit eine offenbarte sei. Ueberall bedient sich der Ergänzer aber hier des allgemeinen Gottesnamens Elohim, weil zu Heiden geredet wird

vor, so hielt er ihn bestimmt nicht für identisch mit dem Potiphar, und zwar mit Recht, denn kaum liesse sich nach den früheren Vorgängen Potiphar's Gesinnung gegen Joseph begreifen, falls er der Gefangenaufseher wäre.

1) Nach Weise der Aegypter, welche nach Herod. 2, 83. meinten: *ὅτι ἀνθρώπων μὲν οὐδενὶ προσκέεται ἡ τέχνη μαντικὴ τῶν δὲ Θεῶν μετεξετέροισι.* Man vergleiche die Nachahmung im B. Daniel 2, 17. 30. 4, 6.

und der Name aus ihrem Munde geht. Dem Mundschenken nun, der im Traume einen Weinstock mit drei Ranken Blüthen treiben, seine Trauben reifen sah und dem Könige den Becher reichte, also sein früheres Amt beim Könige im Traume wieder verwaltete, weissagte Joseph Befreiung binnen drei Tagen und bat ihn, seiner gegen Pharao zu gedenken, wenn es ihm wohlergehe. Dem Oberbäcker, der drei Körbe mit Weissbrod im Traume auf dem Kopfe trug und dem die Vögel das Backwerk aus dem obersten Korbe verzehrten, sagte er dagegen seine Hinrichtung in derselben Frist an. Nach drei Tagen war Pharao's Geburtsfest und Joseph's Prophezeihungen gingen buchstäblich in Erfüllung. Der Mundschenk aber vergass des Joseph. Nach zwei Jahren (fährt der Ergänzer c. 41. fort) hat Pharao in Einer Nacht zwei Träume. Er sieht aus dem Nil sieben fette Kühe steigen, die im Nilgras, an dem Ufersaume (vgl. Jes. 19, 7.) weiden; darauf sieht er sieben magere, welche die ersteren aufzehren, ohne dass sie dadurch stärker würden. Kühe waren aber in der Traumsymbolik Symbole der Erde und des Ackerbau's, bei den Aegyptern [1]), so wie bei den Indern [2]), und der Nil, der Befruchter des Ackerboden's, hatte selbst als Symbol den heiligen Stier [3]). Kühe, welche im Traume Pharao's (Gen. 41, 1. und 18.) aus dem Nile steigen sind daher Symbole, nicht sowohl des Jahres überhaupt [4]), als vielmehr der landwirthschaftlichen Jahre, die feisten für ergie-

1) Clemens Alex. Strom. e Sylb. p. 413. sagt von den Aegyptern: *σύμβοτον γῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆς ὁ βους.*

2) v. Bohlen Alt. Ind. I. S. 253 f.

3) Jablonsky Panth. Aeg. II. 213 f.

4) Wenn aber das mächtige Waschbecken, das sogenannte eherne oder gegossene Meer (1 Kön. 7, 39. 2 Chr. 4, 9), auf zwölf ehernen Bindern ruht, deren Köpfe nach aussen und zwar zu drei und drei, nach den vier Weltgegenden gerichtet waren, so bezeichnen diese Rinder die Monate, welche die Träger für die Ordnung der Zeit sind.

bige Jahre, die mageren für Misswachs. Nachdrücklicher wird die Bedeutung des Traumgesichtes durch Wiederholung eingeprägt, denn Pharao sieht sodann auch aus einem Halme sieben reife Aehren aufsprossen, daneben sieben dürre und versengte, welche aber die ersteren aufzehren. Keiner der ägyptischen Traumdeuter vermag die Träume zu deuten, denn um die Person des Joseph hervorzuheben, müssen die aegyptischen Magier und Zeichendeuter rathlos dastehn, wie wir Gleiches bei'm Ergänzer bei den Plagen zur Zeit des Moses wiederfinden. Da erinnert sich der Mundschenk zur guten Stunde des Joseph, der sofort auf Pharao's Geheiss aus dem Gefängniss geholt wird und beide Träume dahin deutet, dass nach sieben bevorstehenden Jahren des Ueberflusses sieben Jahre des Misswachses und Hungers folgen würden. Zugleich giebt er dem Könige den Rath, einen erfahrenen Mann zu wählen, der in den sieben fruchtbaren Jahren für die Zeit der Hungersnoth sammle. Ueberrascht durch die seltene Weisheit des nunmehr dreissigjährigen Joseph, stellt ihn Pharao mit unumschränkter Vollmacht an die Spitze des Landes als Vezir. Seiner neuen Würde gemäss ward er ausgestattet und zugleich durch Ueberreichung von Byssuskleidern und einer goldenen Kette zum Range eines Priesters erhoben, daher er auch c. 40, 32 f. als Priesterverwandter nicht einmal mit den übrigen Grossen, welche ihn umgaben, speisen konnte, denn jede Kaste hatte in Aegypten ihre besonderen Speisegesetze. Nachdem die Investitur vorüber, wird Joseph in feierlichem Aufzuge dem Volke vorgestellt. Aegyptisch nun Zaphenath-Phanéach (d. i. wahrscheinlich *σωτὴρ τῆς οἰκουμένης*) genannt, erhält er darauf die Asenath (d. i. der *Νηίθ*, der ägyptischen Minerva angehörig), die Tochter des Potiphera, des Sonnenpriesters zu On (Heliopolis), zum Weibe. So ruht nun die dem Joseph ertheilte Macht auf festerem Grunde, denn die ägyptischen

Oberpriester hatten eine bedeutende Macht [1]), und unter ihnen nahm der Oberpriester zu On [2]) die höchste Stufe ein [3]). Dieser musste sich aber dem Willen des Königes fügen, da die ägyptischen Könige selbst zu aller Zeit die priesterliche Würde besassen und also nicht bloss in äusserm Ansehn über den Priestern standen. Joseph trat so völlig aus der Gemeinschaft seines Stammes heraus und in die ägyptische Volksgemeinschaft ein. Vgl. Gen. 43, 22. Sein Weib gebar ihm (41, 50.) noch innerhalb der sieben ersten Jahre zwei Söhne: Menasseh und Ephráim, und der Erzähler (der Elohist) vergisst nicht, diess anzumerken, da sie, als Stammväter gedacht, später in die Stelle Joseph's treten, alle Stammväter des Volkes aber schon vor der Einwanderung Jaqob's in Aegypten geboren sein sollen (c. 46, 1—26. nach dem Elohisten). Danach durchzog Joseph das Land, um es zu ordnen, zu verwalten und Einkäufe zu machen. Er legte Kornmagazine an und schützte, da die sieben Jahre des Misswachses über Aegypten und alle benachbarten Länder hereinbrachen, die Bewohner vor dem Hungertode. Vgl. Justin 36, 2. S. 237. Es fehlt aber auch sonst in der Geschichte nicht an Beispielen von Mangeljahren, welche Aegypten mit den angrenzenden Ländern gemeinsam waren [4]), denn die Fruchtbarkeit hängt in Aegypten einzig und allein von den Ueberschwemmungen des Nil ab, dieser verdankt aber sein

1) Her. 2, 143. Ihr ägyptischer Beiname war Piromis d. i. nach Herod. Erklärung *καλὸς κἀγαθός* und bezieht sich auf ihre Herkunft.

2) Statt אוֹן (Sonne, denn daselbst war Sonnencult, Movers Phön. I. 354.) schreibt Ez. 30, 17., um auf den Götzendienst des ägyptischen Heliopolis (Jer. 48, 13.) hinzudeuten: אָוֶן, wie auch Am. 1, 5. das syrische Heliopolis benennt.

3) Es waren drei Priesterordnungen: zu Memphis, Thebais und Heliopolis und zwar war nach Strabo 1, 17. die heliopolitanische die geehrteste.

4) Ein Beispiel aus dem J. 596. berichtet Abdoliatiph ed. de Sacy p. 332 f., ein anderes aus dem J. 457. Macrizi bei Quatremère II. p. 401 ff.

Anwachsen Regengüssen, die in den habessinischen Gebirgen fallen; bleiben diese aus, so tritt leicht eine Zeit des Mangels ein, denn nicht der Regen, wie in Kenáan, bedingt in Aegypten die Fruchtbarkeit. Alle Welt kam nun nach Aegypten, Getraide zu kaufen (41, 57.), und so sandte denn auch Jaqob in derselben Absicht seine Söhne, mit Ausschluss des Benjámin, dorthin. Sie erschienen vor Joseph; er erkannte seine Brüder; aber da er — wie offenbar der Ergänzer anmerkt — seine früheren Träume (37, 6 f.) nun an den Brüdern erfüllt sah, verstellte er sich und redete harte Dinge mit ihnen, indem er sie beschuldigte, dass sie Kundschafter seien, welche die „Blösse des Landes", die Orte wo das Land von Festungen frei, erspähen wollten; eine Beschuldigung, welche die Reisenden im Orient noch häufig jetzt erfahren [1]), wie denn auch der Prophet Jesaja (c. 39.) bei Merodakh Baladan's Gesandtschaft an Hisqia's auf dieselbe Absicht schloss. Joseph's Brüder versicherten indess, dass sie ehrliche Leute seien, welche nur um des Getraidekaufs willen nach Aegypten gekommen wären. In den Worten ihrer Vertheidigung hörte Joseph seiner selbst als eines Verschollenen gedenken; er vernahm, dass sein Vater und sein Bruder Benjámin, der noch ein Jüngling (נער) war (vgl. 43, 8. 44, 30. 31. 33. und 43, 29., wo Joseph ihn seinen Sohn nennt) noch am Leben seien, und da erwachte bei ihm die Sehnsucht nach dem leiblichen Bruder. Um sie zu stillen und zugleich seine Brüder desto sicherer zur Rückkehr nach Aegypten zu vermögen, hielt er den zweiten Sohn Jaqob's, den Simeon als Geissel zurück, bis sie Benjámin würden mitgebracht haben; mit Absicht lässt ihn der Erzähler aber nicht den Erstgeborenen Ruben zurückhalten, damit das Recht der Erstgeburt nicht verletzt erscheine. Bevor er die anderen Brüder entliess, befahl er, ihre Reisesäcke zu füllen, ihr Kauf-

1) Rosenmüller's A. u. N. M. I. S. 198.

geld in eines jeden Sack zu legen, sie mit Reisekost zu versehen und so machten sich die neun Brüder wieder auf nach Kenáan. Unterwegs fand aber Einer in der Herberge (Karawanserai) das Geld in seinem Sacke und zu aller grossem Schrecken ein jeder das seinige. So kamen sie bei ihrem Vater wieder an und erzählten ihm ihre Schicksale in Aegypten. Jaqob ward durch ihre Berichte nur in Trauer versetzt, denn Simeon war ja in Aegypten zurückgehalten und der mächtige Vezir hatte auch den Benjámin verlangt; diesen wollte Jaqob unter keiner Bedingung mitziehen lassen, obwohl Ruben das Leben seiner eigenen beiden Kinder zum Pfande für ihn einsetzte. Im nächsten Jahre, meldet der Ergänzer in der von ihm überarbeiteten Grundschrift c. 43. weiter, dauerte die Hungersnoth in Kenáan fort, die geringen Vorräthe waren aufgezehrt, und Jaqob veranlasste seine Söhne selbst zu einer zweiten Reise nach Aegypten. Mit Schrecken gedachten die Brüder indess noch des rauhen Gebieters in Aegypten, der ihnen zugeschworen hatte (42, 15. 16.), ohne Benjámin nicht wieder vor ihm erscheinen zu dürfen. So weigerten sie sich also, die Reise zu unternehmen, falls er Benjámin nicht mitziehen lasse. Endlich als Juda, der seinen Edelmuth auch bei Joseph's Verkauf bewies, für ihn Bürgschaft leistete, willigte der Vater ein und entsandte seine Söhne mit dem, wie er meinte, nur durch Versehen zurückgegebenen Gelde und mit einem Geschenke für Joseph nach Aegypten. Hier erschienen sie vor Joseph, welcher Simeon zu ihnen führen liess und nur mit Mühe seine frühere Rolle festhalten konnte, als er seinen Bruder Benjámin sah. Doch zeichnete er ihn vor allen aus, als er die Brüder zu einem Gastmahle entboten hatte, an welchen freilich die Israeliten nur abgesondert von den Aegyptern Theil nehmen konnten, denn da jene solche Thiere schlachteten und assen, die bei den Aegyptern heilig gehalten wurden, so waren sie diesen, welche überhaupt alle Nichtägypter als den Göttern verhasst

achteten, die an ihrem Cultus nicht Theil nehmen könnten, ein Gräuel (תּוֹעֵבָה) Gen. 43, 32. Dt. 14, 3. und sie mieden jede Gemeinschaft mit den Israeliten. Vgl. Herod. 2, 4. Wenn zu Herodot's Zeit (2, 46. vgl. 164.) nur die Kaste der Schweinehirten den Aegyptern für schlechthin unrein galt, die Kaste der übrigen Hirten von ihnen höher geachtet war: so dünkten doch damals alle Viehhirten, dergleichen die Hebräer waren, den Aegyptern ein Gräuel. Gen. 46, 34. Wie eifersüchtig aber fortan die Hebräer gegen die Aegypter und wie stolz sie auf ihre eigene Würde wurden, spricht sich noch deutlich bei der Beschneidung Jos. 5, 9. in den Worten aus: „heute ist die Schmähung der Aegypter (als wäret ihr ein unreines Volk) von euch genommen." Indess liess Joseph (fährt die Grundschrift c. 44. fort) abermals die Reisesäcke seiner Brüder füllen, das Reisegeld, wie früher geschehen, hineinlegen und dazu in den Sack Benjámin's den eigenen silbernen Becher, denn dieser war dem Joseph ein besonders werthes Stück, weil er aus ihm weissagte. Das Weissagen aus Bechern (die *κυλικο-* oder *κυαθομαντεια*) war aber in Aegypten in älterer und neuerer Zeit zu Hause und es geschah so, dass man den Becher mit Wasser füllte, geschmolzenes Wachs hineingoss und dann aus den Figuren, die sich bildeten, weissagte [1]. — Kaum hatten die Söhne Jaqob's am frühesten Morgen die Stadt verlassen, als ihnen Joseph schon nachsetzen und den zum Sclaven fordern liess, bei welchem sich der entwendete Becher fände. Alle öffneten schleunig ihre Säcke — und der Becher fand sich bei Benjámin. Da kehrten sie zu Joseph zurück, der sie wegen Undank tadelte und auf der Forderung bestand, den Thäter zum Sclaven zu behalten. Endlich nahm Juda vor Joseph das Wort und stellte

1) Augustin. de civit. Dei VII. 35. Jamblichius de myst. Aeg. III. 14. Rosenmüller's A. u. N. Morg. I. 211 f. Norden Reise nach Aeg. und Nubien III. S. 68.

ihm vor, auf welche Weise und mit welcher Mühe man, um seiner Forderung zu genügen, die Erlaubniss zur Mitreise des Benjámin vom Vater habe erbitten müssen; wie das Glück und Leben des letztern an der Wohlfahrt des Kindes hange und wie er endlich selbst für den Bruder Bürgschaft eingelegt habe. Ihn solle er doch zum Sclaven behalten, nur den Benjámin zurückkehren lassen, um das greise Haupt ihres Vaters nicht in Kummer in's Grab zu bringen. Endlich vermochte Joseph (berichtet die Grundschrift c. 45. weiter) nicht länger sich Gewalt anzuthun und die Noth der Brüder länger mit anzusehn. Er hiess alle Aegypter sich entfernen und gab sich seinen Brüdern zu erkennen, die im ersten Augenblicke, starr vor Entsetzen, auf seine dringende Frage, ob sein Vater noch am Leben sei, zu antworten nicht im Stande waren. Er aber beruhigte sie über das ihm angetha'ne Unrecht, das in Gottes Hand Mittel zu ihrer eigenen Errettung geworden sei und veranlasste sie, eiligst nach Kenáan hinaufzuziehn und mit ihrem Vater und aller ihrer Habe zu ihm nach Aegypten auszuwandern, damit er sie während der noch bevorstehenden fünf Jahre der Hungersnoth in dem zum Theil äusserst fruchtbaren Landstrich Goschen unterhalten könne. Indessen war die Kunde von der Ankunft der Brüder Joseph's am Hofe Pharao's (45, 2. 16.) bekannt geworden, und der König machte freiwillig dem Joseph den Vorschlag, die Seinigen nach Aeypgten kommen zu lassen, um dort in einem der gesegnetsten Theile des Landes ihren Wohnsitz aufzuschlagen. Reichbeschenkt zogen die Brüder nach Kenáan und Jaqob war sogleich bereit, der Aufforderung Joseph's Folge zu leisten, denn er sehnte sich, ihn noch einmal vor seinem Tode zu sehn. So machte er sich denn auf nach Aegypten zu ziehen, auf Wagen, welche ihm Joseph gesendet 45, 19. 21, 27. 46, 5. Nach dem Ergänzer, welcher c. 46, 1—4. eine Einschaltung macht, wäre er auf denselben zuvörderst nach Beérschéba' ge-

zogen. Nach neuerem Reisebericht [1]) scheint es freilich unmöglich, dass auf den schroffen und steilen Hügeln jener Gegend, welche seit jeher ohne Fahrstrasse war, Wagen hätten gebraucht werden können. Der Ergänzer lässt aber den Jaqob, bevor er die südliche Grenze Kenáan's bei Beérschéba[c] überschritten hatte, seinem Gotte noch ein Opfer darbringen. Mit seinem ganzen Reichthum und aller seiner Nachkommenschaft zog er dann (nach der Grundschrift cap. 46, 5 bis 30.) in Aegypten ein, nicht als schutzsuchender Flüchtling, sondern mit feierlichen Zugeständnissen der damals herrschenden Dynastie ausgerüstet. Gen. 45, 9. 17 f. 47, 6. Die laut Gen. 46, 8 f. nach Aegypten gewanderten Stämme und Geschlechter erscheinen in jenem Verzeichniss wiederum als Individuen, oder es sind die bedeutendsten Individuen unter ihnen herausgenommen, welche als Stammväter, als Söhne und Enkel der Patriarchen erscheinen. Ihre Zahl ist nach v. 27. nur eine ungefähre und annähernde, runde: 70. Ueber diese Berechnung ist aber Einiges anzumerken. Zuförderst ist deutlich, dass v. 15. auch die Zahl 33 keine genaue sei. Nach dieser Stelle sollen zuvörderst die Söhne (männliche Nachkommen) und Töchter der Leah aufgezählt sein und es werden 33 Namen berechnet. Allein da 6 Stammväter, deren 25 Söhne und 2 Enkel genannt sind, zu denen noch Dinah hinzutritt, so ist die Zahl eine runde, denn es erscheinen 34 Namen. Rechnen wir nun ʿEr und Onan ab, die auch der Berichterstatter unter den nach Aegypten gezogenen nicht mitgezählt wissen wollte, da sie in Kenáan starben, wie er selbst hinzusetzt v. 12., so bleibt immer doch die abweichende Zahl 32, denn den Jaqob kann die Zahl nach v. 15. und 27. nicht mitbegreifen. Die andern Hauptzahlen v. 18. 22. (wenn hier Echi und Rôsch für zwei gerech-

1) Robinson's Paläst. I. 357.

net werden, (vergleiche Seite 323.) treffen zu, wenn wir die Nachkommen Rachel's, Zilpah's und Bilhah's zusammenrechnen. Aber v. 26. ist die Zahl 66 wieder eine runde und ungefähre, denn 33 + 16 + 14 + 7 ergeben grade schon die Zahl 70, welche nach v. 27. erst herauskommen soll, wenn Jaqob, Joseph, Ephráim und Menasseh mithinzugenommen werden, wie dies nach anderen Orten doch geschehen zu sollen scheint. Die Zahl 70 ist also, wie so häufig, eine runde; es kam nur auf den Gegensatz an zwischen der kleineren Zahl, welche nach Aegypten zog, und den Hunderttausenden, welche aus jenen erwachsen sein sollen. Vgl. Ex. 1, 5. 7. Dt. 10, 22. mit Num. c. 1. und 25. Statt der 70, welche Gen. 46, 27. aufgezählt werden, haben LXX 75, denn sie nehmen noch Josephs fünf Enkel v. 20. hinzu. Den LXX folgt Stephanus ApG. 7, 14., weil er mit hellenischen Juden disputirt. Vgl. ApG. 6, 9. Gewiss war aber auch die Meinung der Tradition gar nicht, dass alle hier Genannten schon in Kenáan geboren sein; vielmehr wie sie einige nennt, die schon in Kenáan starben (ʿEr und Onan), so zählt sie auch einige auf, die erst in Aegypten geboren wurden, d. h. Geschlechter und Familien, die sich dort erst bildeten, denn unmittelbar vor der Genealogie heisst es c. 46, 5.: „Und die Söhne Israels führten Jaqob ihren Vater und ihre kleinen Kinder (טַפָּם) auf den Wagen" u. s. w. vgl. 43, 8., dagegen kommen c. 46. dann schon Urenkel Jaqob's vor. Ferner bleibt es dem Verfasser c. 46. noch übrig, einige von den Enkeln der Söhne Jaqob's, welche besondere Bedeutung gewonnen hatten, in dem תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב, welche 37, 1. angekündigt waren, bemerkbar zu machen, denn die Söhne der Söhne Jaqob's waren schon in den תּוֹלְדוֹת יִצְחָק von ihm genannt. Ferner hatte Ruben, als er nach Aegypten kam, nur zwei Söhne 42, 37., doch werden 46, 9. schon vier Söhne genannt. Auch hat Benjámin, welcher doch überall in der Grundschrift als ein Jüngling erscheint, bereits zehn Söhne (vielmehr

9. S. 323.) v. 21. Chessron und Chamul sind v. 12. schon die Enkel Juda's und sie werden hervorgehoben als ein Ersatz für ʿEr und Onan, „welche in Kenáan starben," jene Enkel werden also als in Aegypten geboren gedacht. Ferner ist es nicht glaublich, dass Jaqob in Kenáan nach Anschauung der Sage nur Eine Enkelin v. 17. gehabt haben sollte und der Berichterstatter spricht vv. 7. 15. 22. auch in der Mehrzahl von Enkeln und Enkelinnen und macht eine derselben (Serach) v. 17. namhaft. Endlich wird es nun auch erklärlich, warum v. 27. Joseph selbst und dessen Söhne Ephráim und Menasseh genannt werden, da letztere doch in Aegypten geboren wurden. Ungenau ist es somit von dem Elohisten gesprochen, wenn es v. 26. nach Aufzählung der Namen lautet: „Alle Seelen die mit Jaqob nach Aegypten kamen, die aus seinen Lenden hervorgingen, ausser den Weibern der Söhne Jaqob's alle Seelen sind 66"; auch v. 27. (wo zu den 66 noch Jaqob, Joseph, Ephráim und Menasseh hinzukommen): „Alle Seelen des Hauses Jaqob's die nach Aegypten kamen sind 70." Unmöglich kann man den Referenten von diesem Vorwurfe der Ungenauigkeit, wodurch er mit sich selbst in Widerspruch tritt, da v. 27. auch Joseph, Ephráim und Menasseh gnnannt sind, durch die seltsame Annahme befreien wollen: er habe auch diejenigen Enkel mit aufgeführt, die in ihren Vätern (gleichsam in lumbis!) mitgezogen seien; dies erhelle aus Dt. 10, 22.: „In siebenzig Seelen (בשבעים נפש) sind deine Väter herabgezogen." Allein: in siebenzig Seelen heisst dort: bestehend in u. s. f., vgl. Ewald Gr. §. 521., wofür 2 Sam. 2, 15. במספר, worauf dann das Zahlwort folgt.

Goschen ward also den Israeliten zum Aufenthalte bestimmt. Nirgends ist aber gesagt, dass ihnen ganz Goschen eingeräumt sei, sondern in Goschen war ihnen ein Wohnsitz eingeräumt worden und zwar nach der

Tradition bei Josephus [1]) in Heliopolis (On); sie mochten sich also in dem Districte dieser Stadt vornämlich niedergelassen haben; doch auch in andern Städten, z. B. nach dem Zusatz der LXX zu Gen. 46, 28., wo es heisst: Jaqob habe den Juda in's Land Raʿamses vorausgeschickt, um mit Joseph bei Heroopolis zusammenzutreffen (*συναστῆσαι αὐτῷ καθ' ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*), auch in Heroopolis, ungefähr 16 Stunden nordöstlich von Heliopolis und eine nordöstliche Grenzstadt Goschen's gegen die Wüste zu. Goschen haben wir nämlich, auch nach Ps. 78, 12. 43., wo „Gefilde Zoan's" (Tanis) vgl. Num. 13, 22. für Aegypten steht, in Niederägypten [2]) zu suchen und zwar, wenn wir auf

1) Arch. 2, 7, 6.

2) Aegypten wurde nach seiner natürlichen Beschaffenheit eingetheilt in nordöstliches oder Niederägypten, in mittleres und in südliches oder Oberägypten. Niederägypten hatte zur Hauptstadt (vgl. Ps. 78, 12. 43. Num. 13, 22.) Ssoʿan, Tanis, äg, Dschane, Dschani d. i. Niederung; ferner sind hier zu nennen Migdol, äg. Meschtôl im Norden und Thachpanhes od. Thechaphnechés (wie Ez. 30, 18. richtiger nach dem äg. T-aphe-eneh d. i. caput terrae punctirt ist), welches früher unbedeutend gewesen sein muss und nur in späteren Schriften erwähnt wird: Jer. 2, 16. 43, 7. f. 44, 1. 46, 14. Ez. a. a. O. An der Ostseite des pelusischen Meerbusen's lag hier Phi-beseth Ez. 30, 17. d. i. Bubast nnd die östlichste Grenzstadt war סִין (Kothstadt) d. i. Pelusium. — Mittelägypten hatte die grosse Hauptstadt מֹף oder נֹף d. i. Memphis, äg. Ma-m-phta, Wohnung des Phta (Horus), dem Memphis geweiht war (Gesenius im Thesaur.). — Oberägypten hiess פַּתְרוֹס d. i. Südland, *Παθούρης*, welches Jer. 44, 15. dem allgemeinen מצרים untergeordnet ist. Es war der eigentliche Mittelpunkt Aegyptens und heisst daher Ez. 29, 14.: „Land Pathros, Land ihres (der Aegypter) Ursprungs". Die Hauptstadt Oberägyptens war (Theben) No-Amon d. h. was des Amon ist, oder: Ort, Wohnung des Amon (Gesenius im Thesaur.), auch blos נֹא Jer. 46, 25. Ez. 30, 14., Diospolis der Griechen. Nach Nah. 3, 8. am Nil gelegen und von Wasser umflossen, wie häufig Festungen Jes. 33, 21. Spottend macht Ez. 30, 15. daraus הֲמוֹן נֹא, so

jene Nachricht des Josephus rüchsichtigen, für den von Südwest nach Nordwest laufenden cultivirten Landstrich zu halten, welchen im Osten die arabische Wüste, im Weste die östlichen Arme des Nil begrenzen, jetzt die Provinz esh Schurkîyeh geheissen. [1]) Goschen wird aber Gen. 47, 11. auch Land Raʿamses genannt, unstreitig nach der Stadt gleiches Namens Ex. 1, 11., welche wohl Ex. 12, 37. Num. 33, 5. gemeint ist. Schon nach jenem Zusatze der LXX zu Gen. a. a. O. ist diese Stadt Raʿamses wahrscheinlich

genannt, weil הָמוֹן Getümmel bei Ez. die Masse der Unterthanen und noch mehr der verbündeten Fürsten und Völker bezeichnet: 30, 4. 10 ff. 31, 2 ff. 32, 12. 16. 18. — Aegypten, das von Migdol (מִגְדּוֹל) im Norden (Jer. 46, 14.) bis Syene (סְוֵנֵה) an der äthiopischen Grenze reichte (Ez. 29, 10. 30, 6.), hat den Namen מִצְרַיִם, mit wirklicher Dualform, wegen der politischen Theilung in Unter- und Oberägypten. Es wird ideographisch sehr oft als zwei Welten, als Norden und Süden, durch einen oder drei Lotosstengel und eine oder drei Lilien, oder auch durch zwei Kronen ausgedrückt und die Dualform erklärt sich nicht aus der Zweitheiligkeit durch den Nil. Gesenius i. d. ALZ. 1839. No. 81. Das Wort מצרים geht übrigens wohl zurück auf das Sanskr. misra gemischt (v. Bohlen z. Gen. 10, 6.), denn in Aegypten hatten sich verschiedene Volksstämme, die nicht zum Herrscherstamm gehörten, zusammengefunden, namentlich die aus dem Nilthale vertriebenen Reste der Hyksôs vgl. Jer. 46, 9. 21. Sie waren zum Theil mit den Israeliten ausgezogen, Ex. 12, 38., vgl. Num. 11, 4., und heissen dort entsprechend הָעֶרֶב *συμμίκτοι*, und diese Volksstämme werden Jer. 25, 20. unter dem Namen הָעֶרֶב zusammengefasst. Der Dual מִצְרַיִם geht zurück wie auf einen Sing. מֵצָר oder oder מֵצַר. Die Form מָצוֹר ist nach Einigen das kopt. metsur „Königreich“, nach Aa. Uebersetzung vom Sanskr. âguptas, *Ἄιγυπτος* d. h. beschützt, und ursprünglich war dies der Name der uralten Hauptstadt Theben oder No-Amon in Oberägypten. Herod. 2, 15. Der Name reisst in der assyrischen Periode ein (vgl. zuerst Mikh. 7, 12.) und die Hebräer verstanden ihn als Angstland, Bedrängniss.

1) Robinson's Pal. I. S. 84 ff. v. Raumer Beiträge S. 1.

für Heroopolis zu halten, somit am nördlichsten Ende Goschen's gelegen und zwar, nach der Ansicht französischer Reisenden, bei dem heutigen Abu Keischeib, wohin auch Robinson, doch nicht ganz entschieden, Ra'amses verlegt. Mit Absicht war den Israeliten das östliche Grenzland eingeräumt, damit sie nicht mit den Aegyptern, welche ihre Lebensweise verabscheuten (Gen. 46, 34. 47, 1.), in zu nahe Berührung kämen, sondern ihre Heerden ungehindert in den Oasen der Wüste treiben möchten, auch wohl um als Vorhut gegen die räuberischen Beduinen der Wüste zu dienen. Dort wohnten sie auch der Stadt Sso'an, welche vermuthlich damals, wie zur Zeit der Plagen nach Ps. 78. a. a. O., Hauptstadt des Pharao war, näher und somit auch dem daselbst wohnenden Joseph (Gen. 45, 10. 46, 28. 29.). Goschen war aber theils Weideland (46, 34. vgl. 47, 1.), theils gehörte es den fruchtbarsten Gegenden Aegypten's an (47, 6. 11. vgl. 45, 18.), so dass die Israeliten ihr Nomadenleben fortsetzen (vgl. 47, 6.), aber auch, wie der Verfolg der Geschichte uns lehren wird, den Ackerbau betreiben konnten.

Ehe Jaqob Goschen betrat, sandte er [1]) den Juda(wiederum eine Bevorzugung desselben!) voraus zum Joseph, damit dieser die zur Zulassung der Einwandernden nöthigen Befehle ertheile (46, 28.), da bei einem wohlorganisirten Reiche ein wandernder Stamm nicht so ohne weiteres die Grenzen desselben betreten durfte. Joseph fuhr seinem Vater nach Goschen entgegen. Er unterrichtete seine Brüder, wie sie vor Pharao reden soll-

1) Dies und das zunächstfolgende wird c. 46, 28—47, 6. berichtet und es ist nicht abzusehn, warum hier nicht die Grundschrift als Quelle angenommen werden soll. Auch 74, 7—12., gehören ihr sicher an und auch wohl v. 13—26., denn warum soll die Erwähnung des Fünften v. 24, und 41, 34. gerade vom Ergänzer herrühren, da diese Einrichtung so genau den übrigen Institutionen Joseph's sich anschliesst und wesentlich zu ihnen gehört? Das von 47, 27.—c. 50. Erzählte gehört der Grundschrift an.

ten und stellte diesem fünf derselben vor. Auf ihr Ansuchen (c. 47, 4.) wiederholte Pharao seine schon früher gegebene Erlaubniss und gestand ihnen Goschen als Wohnort zu c. 47, 6. vgl. 45, 18. Joseph's Brüder, als des Fachs kundige Hirten, stellte er sogar als Oberhirten bei seinen Heerden an, so dass sie eine auch bei den Hebräern nicht unbedeutende Würde bekleideten. So lebten sie dort, von Joseph unterhalten, sicher und ohne Mangel. Joseph selbst erwarb sich um das königliche Haus die grössesten Verdienste. Gegen Geld, Vieh, Ländereien liess er seine Kornvorräthe verabfolgen, nur das Land der Priester kaufte er nicht (47, 22.), auch blieb es steuerfrei, denn bei ihnen fiel der Grund, der die übrigen Aegypter zum Verkauf ihrer Aecker nöthigte, der Brodmangel, weg, weil sie ein Speisedeputat (חק, wie Spr. 30, 8. 31, 15.) von Pharao erhielten, so dass, so lange er Brot hatte, auch sie nicht darbten. (Vgl. Herod. 2, 27.). So brachte Joseph, mit Ausschluss der Priesteräcker, allen Besitz an Grundstücken an die Krone und die zuvor freien Aegypter machte er zu Leibeigenen und Kronbauern, die als Erb- und Zinspächter, um den Fünften als Erbzins (47, 24. vgl. 41, 34.), den Niesbrauch des königlichen Grundeigenthums zugesichert erhielten. Dass der ägyptische König als alleiniger Herr aller dieser liegenden Güter (mit Ausschluss der priesterlichen) angesehen wurde, bestätigen jüngere griechische Nachrichten [1]) und obwohl sie diese Einrichtung auf den spätern Sesostris zurückführen, so ist doch nicht abzusehn, warum die Nachricht der Schrift nicht den Vorrang vor der griechischen behaupten sollte, da sie auch jedenfalls die ältere ist. Diodor (1, 73.) führt zwar nur drei Klassen: die Könige, die Priester und die Krieger als steuerfrei auf, allein aus Herod. 2, 141., welcher erzählt, dass die Aecker den Kriegern

1) Herod. 2, 168. Strabo XVII. S. 787. Diod. 1, 73.

von den Königen gegeben waren und ihnen von einem derselben, Sethos, genommen wurden, ersehen wir, dass sich die Grundstücke der Krieger allerdings dadurch von denen der Bauern unterschieden, dass sie zinsfrei waren, übrigens aber eigentlich den Königen angehörten, welche die Krieger nur damit belehnt hatten. Dass das Land die Stelle des Soldes vertrat, sagt Herodot (2, 168.): „Sie hatten auch von allen Aegyptern allein, ohne die Priester, folgenden besondern Ehrensold: nämlich ein Jeder hat zwölf auserlesene Aecker zinsfrei.“ Auch bestätigt Herodot (2, 109.) endlich die Thatsache, dass die Könige die Eigenthümer der von den Bauern bearbeiteten Ländereien waren und es steht dem Bericht, dass Joseph diese Einrichtungen getroffen, somit nichts entgegen. Ausserdem versetzte Joseph die Einwohner in die Städte von einer Grenze zur andern (Gen. 47, 21.), nach einer im Orient öfters angebrachten Politik. Während aber die Aegypter auf diese Weise um alle ihre Habe kamen, wohnten Jaqobs Stämme ruhig in Goschen ohne Mangel und mehrten sich Gen. 47, 27. Nach siebenzehnjährigem Aufenthalte in Aegypten verpflichtet Jaqob endlich den Joseph, ihn nicht in Aegypten, sondern im Familienbegräbnisse seiner Väter (Gen. 23.) beerdigen zu lassen (Gen. 47, 28—31.). Die Sage berichtet dann weiter: Jaqob sei erkrankt und Joseph habe seine beiden Söhne Menasseh und Ephráim zu seinem Vater gebracht, damit er sie segne. Beide adoptirt er so, dass er mit kreuzweise gelegten Händen dem Ephráim, dem jüngern, den Vorzug vor Menasseh, dem Erstgeborenen giebt, weil er mächtiger werden solle als sein Bruder. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung wird durch ihre augenscheinliche Absichtlichkeit aufgehoben und ein späteres Zeitalter wird in ihr vorausgesetzt. Die alte Sage hatte den Joseph als einen der Stammväter überliefert, aber zugleich gemeldet, dass dieser an Aegypten sich angeschlossen hatte und für Jaqob's Familie verloren war. Da sein Name den Stamm

repräsentirte, der allerdings fort und fort in Israels Verbande bestand, so schien die Zwölfzahl gefährdet und man musste Ersatz für ihn haben. Die Sage kleidete nun geschichtliche Vorgänge in die Form einer Adoption. Aber es reichte nicht aus, dass Einer in Joseph's Stelle trat, denn zu der Zeit als sich diese Sage gestaltete, war auch bereits der Anschluss Levi's an die übrigen Stämme vollzogen; es mussten also zwei andere Stämme für diesen eintreten und da sich in Aegypten, aber bereits vor der Einwanderung der übrigen Stämme, daher die Sage ihre Stammväter schon vor derselben geboren werden lässt (Gen. 45.), die zwei Zweige Joseph's Ephráim [1])

1) Ephráim zerfiel später nach Num. 26, 35 f. in drei Hauptgeschlechter und Einen Nebenzweig. Der Chronist I, 7, 20–27. nimmt diese vier Namen auf, obwohl zum Theil verderbter Lesart (בֶּרֶד statt בֶּכֶר und תַּחַת statt תחן), macht aber den einen zum Nachkommen des andern und führt die Genealogie weiter aus. V. 21, f. wird erzählt: die Männer von Gat, die Eingebornen im Lande" (הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ) seien herabgezogen, um die Heerden ephraemitischer Stammgenossen zu rauben und hätten die beiden Söhne Ephráim ʻEzer und Elad getödtet (das ו vor הרגום zeigt den Nachsatz an), dann habe Ephráim noch andere Söhne: Beriʻah, Rephech u. Rescheph sammt einer Tochter gezeugt. Diese Begebenheit muss in die erste Zeit nach Moses fallen und dass bei den Männern von Gat noch besonders hervorgehoben wird, dass sie Eingeborene im Lande waren, ist nicht unnöthiger Zusatz, sondern nothwendiger, denn ʻAnaqiten sind gemeint, welche nach Eroberung des Landes noch neben den Philistern in Gat, Gazza und Aschdod wohnen blieben. Jos. 11, 22. S. 183. Dass dieses Ereigniss nun aber in nachmosaische Zeit falle, geht daraus hervor, dass es 1 Chr. 8, 13. heisst: jener Beriʻah habe mit seinem Bruder Schemaʻ die Einwohner Gat's vertrieben und diess doch gewiss um eine Frevelthat zu rächen. Nun aber heissen Beriʻah und Schemaʻ Häupter von Ajjalon, welches in der nachmosaischen Zeit ganz in der Nähe des Stammgebiets von Benjámin lag. Dass jene beiden Söhne Ephráim's 1 Chr. 8. zu den Benjaminiten gezählt werden, kann bei der Stammverwandschaft der beiden Stämme, Ephráim und Benjamin, nicht auffallen.

und Menasseh [1]) als die mächtigsten unter allen Stämmen überhaupt hervorgethan hatten, wie die gewiss alte Segensformel: „Gott mache dich wie Ephráim und Menasseh“ Gen. 48, 20. besagte, so mussten ihre beiden vermeintlichen Stammväter schon von Jaqob selbst, auf den die Zwölfzahl zurückgeführt ward, an Kindesstatt angenommen sein, um den eigenen Hauptstamm (Joseph) einerseits und den Stamm Levi andrerseits, in der nicht zu verletzenden Zwölfzahl zu vertreten. Menasseh, als der am frühesten hervorgetretene Zweig Joseph's galt als der Erstgeborene, aber mit der Zeit hatte Ephráim [2]) das politische Uebergewicht (48, 19.) vor Menasseh erhalten; Ephráim nahm es bis zur Zeit der Trennung und später mit Juda auf, in keiner Beziehung aber stand ihm Menasseh gleich, daher schon in jener Segensformel Ephráim vor Menasseh tritt und Jaqob dem jüngern Enkel (48, 14.) den kräftigern Segen giebt. Der ganze Stamm Joseph, mit welchem der jüngere Bestandtheil des Volkes den Vorrang über die übrigen Stämme errang, trat gewiss von dieser ersten ägyptischen Zeit an

1) Der Sohn Menasseh's ist Makhir, von dem erst Gilead und dessen sechs Nachkommen abgeleitet werden. Num. 26, 29—34., vgl. 1 Chr. 5, 23 f. 7, 14—19. An letzterer Stelle (v. 14.) könnte es scheinen, als ob Menasseh's Sohn auch אַשְׂרִיאֵל gewesen, allein durch Wiederholung des Folgenden und begünstigt durch 5, 24. kam das Wort erst später in den Text hinein. Hitzig's Ps. 1. S. 72 Anm. Wenn die sechs Geschlechter Menasseh's nur vermittelst Makir's als Sohnes und Gilead's als Enkel Menasseh's erscheinen, so ist der Name des Gebirgslandes Gilead nur deswegen eingeschaltet, weil es nach Moses im Ganzen dem Stamm unterworfen ward, sein Volk also und Haus von diesem israelitischen Stamme abhängig geworden war.

2) Dass Ephráim ein altkenáanitischer Stamm sei, also geschichtlich nicht als Erstgeborener Joseph's gelten könne ist eine noch sehr unsichere uud gewagte Hypothese Ewald's Gesch. I. 435. Der Name Ephratha für Bätléchem, sowie Ephratäer geht wenigstens gar nicht auf Ephráim zurück, wie sich in der Geschichte Samuel's zeigen wird.

seinem Ansehn nach in die Stelle Ruben's, denn obwohl dieser in den Genealogieen wegen früherer Obmacht fortwährend noch die erste Stelle einnahm und auch wohl in der Gemeinde mit den drei übrigen zunächst zu ihm gehörigen Stämmen (Simeon, Levi und Juda) vorzugsweise gehört werden mochte, so erhielt doch, nach dem ausdrücklichen Zeugniss 1 Chr. 5, 1. 2., Joseph nun das Recht der Erstgeburt d. h. er handhabte die Leitung des Ganzen, nicht Juda (welcher seit Moses der mächtigste unter allen übrigen Stämmen wurde) und Joseph heisst daher mit Hinblick auf diese Urzeit der Fürst seiner Brüder" Gen. 49, 26. Dt. 33, 16.

Als Jaqob gestorben war, liess Joseph seinen Leichnam (40 Tage lang, vgl. Diod. 1, 91.) einbalsamiren (vg. S. 70.) und stellte dann eine Trauer von 30 Tagen (vgl. Num. 20, 19. Deut. 34, 8.) an. Nach diesen 70 Tagen (Gen. 50, 3. vgl. Herod. 2, 86.) machte er sich, als Pharao es gestattet, mit grossem Gefolge, bestehend aus ägyptischen Grossen, den Erwachsenen seiner eigenen Familie und seinen Brüdern, auf, um den einbalsamirten Leichnam Jaqob's nach Kenáan zu bringen. Sie langten jenseits des Jordan, בעבר הירדן 50, 10. d. h. hier im Ostjordanlande (vgl. S. 33.), an (man vgl. den Gegensatz v. 13.: ארץ כנען und Num. 32, 32. 35, 14.), denn die Israeliten in Begleitung der Aegypter machten lieber einen bedeutenden Umweg um's todte Meer herum, damit sie nach Chebron gelangten, als dass sie durch das Philisterland gezogen wären. Wie die Israeliten später unter Moses von Aegypten aus nicht durch das Philisterland ziehen, weil das Volk dort ein kriegerisches war und Furcht einflösste (Ex. 13, 17.), so mieden sie es auch jetzt und wegen der kriegerischen Begleitung wurde lieber der weite Umweg durch die Wüste eingeschlagen. Doch begleiteten die Aegypter den Joseph bis in die Gegend jenseits des Jordan, an der Grenze blieben sie zurück, hier an der Grenze stellten Joseph's Familie und die ägyptischen Begleiter ihre letzten Trau-

ceremonien sieben Tage lang an. Dies geschah in einer uns unbekannten Gegend גֹּרֶן הָאָטָד „Stechdorntenne“, die auch den Namen אָבֵל מִצְרַיִם d. i. trauernd, Aegypten“ führte [1]). Die Söhne Jaqob's brachten die Leiche nach Kenáan und sie ward in Abrahâm's Grabhöhle bestattet. Auf dem Rückwege nach Aegypten fürchteten die Brüder, dass Joseph nun nach ihres Vaters Tode an ihnen Rache nehmen werde und baten ihn durch Abgeordnete aus ihrer Mitte, ihnen ihr Vergehen an ihm zu vergeben. Als sie Joseph's Rührung und Betrübniss über solchen Verdacht erfahren hatten, da kamen die Brüder selbst vor ihn, er tröstete die Geängsteten liebevoll und versprach ihnen, auch hinfort für sie zu sorgen. Er erreichte dann ein Alter von 110 Jahren und sah Enkel bis ins dritte Glied. Beim herannahenden Tode nahm er seinen Brüdern den Eid ab, wenn sie einst, wie er prophetisch verkündet, nach Kenáan zurückkehren würden, auch seine Gebeine mitzunehmen. Darauf stirbt er.

Von Abrahâm's Ankunft in Kenáan an bis zur Auswanderung Jaqob's nach Aegypten waren nach der Ge-

1) Das Wort אָבֵל, das sich in mehreren Ortsnamen findet, hat immer die Bedeutung traurig, und der Beisatz dient dazu, die verschiedenen Orte von einander zu unterscheiden. Die Bedeutung: Grasplatz, Weideplatz, so dass etwa Abel Missraim diesen Ehrennamen erhalten hätte, um die Fruchtbarkeit einer Oase, die der der Triften am Nilufer gleichkam, zu bezeichnen (Hitzig z. Jes. S. 227.), ist ganz unerweisbar; auch 1 Sam. 6, 18. findet diese Bedeutung nicht Statt, vielmehr erhielt dort der Stein אֶבֶן v. 14. den Namen אָבֵל traurig wegen der Veranlassung von v. 19. (ויתאבלו), und die Annahme, dsss אבל durch Buchstabenverwechselung aus אבן entstanden sei, hat eben so wenig kritische Gültigkeit, als die Lesart אבן die man gradezu in den Text setzen möchte. Die Tenne Góren haatad erhielt also den Namen Abel Missraim, weil sie eine Stätte der Trauer für die Aegypter wurde und leicht möglich, dass sie es um Jaqob's Willen war. Andere Combinationen s. bei Movers Phönizien I. 250.

nesis 215 Jahre verstrichen. Abrahâm gelangte nämlich 75 Jahre alt nach Kenáan, 100 Jahre alt zeugte er den Isaaq; dieser zeugte 60 Jahre alt den Jaqob; Jaqob zieht 130 Jahre alt nach Aegypten; 75 + 60 + 130 = 215. Gen. 12, 4. 21, 5. 25, 7. 26. 47, 9, vgl. v. 28. Diese Zahlangabe, die dem Elohisten eigenthümlich ist, denn der Jahvist stellt, wie wir überall gesehen haben, nur nach den Angaben des Elohisten seine Berechnungen an, entstand gewiss nur durch Theilung der historisch beglaubigten Zahl 430 Ex. 12, 40. bei'm Elohisten, welche dort auf den Aufenthalt in Aegypten, aber von LXX und Samarit. auf den Aufenthalt der Väter in Kenáan und auf den in Aegypten bezogen wird.

Die Patriarchenzeit mit ihrer Unschuld und Unbefangenheit, wie sie von der Sage aufgefasst wird, ist nun abgeschlossen. Die Verheissung hat nach ihrer Auffassung nun in der Familie Jaqob's ihre Grundlage erhalten, doch verfloss noch lange Zeit, ehe dieses anwachsende Volk zu einer wirklichen Einheit verbunden werden konnte. Eine später verfasste Weissagung [1]) Gen. 49. sieht die lebendig erfasste Bestimmung dieser als Familie gedachten Stammgenossenschaft in der Zukunft erfüllt, denn dass der Verfasser jener Dichtung nicht die Söhne Jaqob's als Individuen, sondern die Stämme meine, sagt der Elohist v. 28. ausdrücklich. Der hebräische Dichter geht bei dieser Weissagung von einer Meinung aus, die im ganzen Alterthume herrschend ist: dass der Mensch an der Schwelle des Todes ein besonders lebhaftes Ahnungsvermögen besitze und dass ihm dann noch ein Blick in die Zukunft verstattet sei.

1) Gen. 49, 1—27., welches Stück schon der Elohist aufnahm, stammt aus der Zeit der Richter, und zwar aus der späteren, da dem Dichter bereits Debora's Lied als Muster vorschwebt. Tuch im Comment. und Ewald Gesch. I. 80 ff. Der Ergänzer lässt übrigens, seiner Manier getreu, den sterbenden Jaqob schon Gen. 47, 28—48, 2. auf seine eigene Weise reden.

Desshalb lässt Homer den sterbenden Patroclus das Schicksal des Hector weissagen, Il. 16, 852. 22, 355 f. Dieselbe Meinung hegten die meisten griechischen Philosophen, als Pythagoras, Socrates, Plato, Xenophon und Aristoteles. Die Einkleidung, Personen aus der Urwelt, die späteren Schicksale der Völker weissagen zu lassen, haben aber auch römische Epiker gewählt. Man vgl. die Weissagungen des Anchises.

Bevor wir nun den geschichtlichen Faden wieder aufnehmen und in die dunkle Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten eintreten, haben wir uns noch über die in Aegypten zur Zeit Joseph's herrschende Dynastie zu verständigen. Manetho im zweiten Buche seiner ägyptischen Geschichte, dessen Glaubwürdigkeit trotz wiederholter Angriffe [1]) im Grunde unerschüttert bleibt [2]), wie sehr seine Nachrichten jetzt auch verworren und durch versuchte Ausgleichungen der biblischen und ägyptischen Nachrichten, verunstaltet sind, berichtet bei Joseph. c. Ap. 1, 14.: „Zur Zeit des ägyptischen Königes *Τίμαος* seien Leute niederen Geschlechts (*ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι*) von Osten (*ἐκ τῶν πρὸς ἀνατολὴν*) Hyksôs (aeg. *ὑκσὼς* = *βασιλεῖς ποιμένες*) d. i. Hirten- oder Nomadenkönige genannt, in Aegypten eingefallen. Zwar fand Josephus in einem andern Exemplar des Manetho die Auslegung *αἰχμαλώτοι ποιμένες* d. i. „gefangene Hirten" allein diese Erklärung aus dem Aegyptischen stammt gewiss nur aus einer Zeit, wo die Israeliten, welche von Vielen für jene Hyksôs gehalten wurden, unterjocht waren und daher für den Witz des Volkes „gefangene Hirten"

1) S. namentlich Hengstenberg die BB. Mose's und Aegypten S. 237. ff. und die dort angeführte Literatur. Auch Plath in Göttingen veröffentlichte schon 1829 eine lateinische Abhandlung, welche gegen die Dynastieen Manetho's gerichtet war.

2) Bertheau zur Geschichte der Isr. S. 227 f. Ewald Gesch. I. 447. J. G. Müller in den Stud. u. Krit. 1843. 4. S. 926 f.

geworden waren. Josephus nahm letztere Erklärung begierig auf und hielt sie der alten Geschichte für entsprechend, natürlich, da er selbst in den Hyksôs die in Aegypten einst geknechteten Israeliten sah und in jenem Namen also, wie er a. a. O. c. 14. a. E. selbst sagt, eine Hindeutung auf den im Anfange seines Aufenthaltes in Aegypten selbst gefangenen Joseph sah. Jene Hyksôs, fährt Josephus nach Manetho fort, eroberten das Land mit Leichtigkeit und ohne Kampf, unterwarfen sich die Herrscher desselben, verbrannten die Städte, zerstörten die Tempel der Götter, tödteten die Eingeborenen oder machten sie zu Gefangenen und setzten einen der ihrigen, den *Σάλατις* (in der arm. Uebersetzung des Eusebius Silites) d. i. שַׁלִּיט Gen. 42, 6. = מֹשֵׁל, zum Könige ein. Josephus beachtet die Dynastieen des Manetho leider nicht, aber bei Manetho nach Julius Afrikanus und Syncellus war diese phönizische oder kenáanitische Dynastie die 17te, bei Manetho nach Eusebius die 15te. Salatis, fährt die Quelle fort, habe in Memphis geherrscht, dann sich Ober- und Unterägypten zinsbar gemacht (*τὴν ἄνω καὶ κάτω χώραν δασμολογῶν*) und Besatzung in dazu geeignete Orte gelegt, namentlich auch die östlichen Gegenden gegen künftige Angriffe der Assyrer (d. i. der nördlichen Völker überhaupt) befestigt. Darauf habe er aber auch an der Nordgrenze Aegypten's ein befestigtes Lager Avaris [1]) gebaut und 240,000 Bewaffnete hineingelegt, um sich bei jedem Anfalle leicht dahin zurückziehen zu können. Hieher sei er in jedem Sommer gezogen, theils um die Erndte ab-

1) Nach Josephus lag Avaris im Saitischen Nomos; östlich vom Bubastischen Nilarme; allein Avaris, welches die Hyksôs später nach Josephus selbst befestigten, lag nach Syncellus im Sathroischen Nomos, östlich von Pelusium, daher irrt Josephus. Der Name *Αὔαρις* lautet Jos. a. a. O. c. 14. s. c. 26. nach anderer Lesart auch *Ἄβαρις* und bedeutet, wie Ewald scharfsinnig erkannt hat: hebräisches Lager. Nach R. v. Lilienstern graphischen Darst. ct. S. 285. = Heroopolis. Vgl. hier S. 350.

zuhalten, theils um die dort lagernden Truppen zu besolden und einzuüben. Nach neunzehnjähriger Regierung sei er gestorben und er selbst sammt seinen nächsten fünf Nachfolgern habe 260 Jahre 7 Monate lang regiert. Die folgenden Könige nennt Josephus nicht, wahrscheinlich aber zählte sie Manetho auf; doch berichtet Josephus (wie auch Syncellus) nach Manetho, dass die Hyksôs überhaupt 511 Jahre [1]) regiert hätten. Ihre Herrschaft erstreckte sich aber nicht über das ganze Aegypten, denn nach dem Juden Artapanus bei Euseb. pr. ev. IX. 27. sollen zur Zeit Mose's in Aegypten mehre Könige geherrscht haben und Josephus berichtet nach Manetho: die einheimischen Fürsten, die Könige Theben's und andere hätten die Herrschaft der Hyksôs gestürzt und sich wieder zu Herren des Landes gemacht. Jene einheimischen Herren Aegypten's mussten also in jener frühen Zeit dem Andrange der Hyksôs weichen und in den Süden Aegypten's sich zurückziehn, bis sie nach Verlauf von Jahrhunderten die Herrschaft wieder an sich rissen. Unter dem Könige Alisphragmutosis [2]), fährt Josephus dann fort, seien jene Hyksôs in Avaris eingeschlossen, welches sie aber stark befestigt hätten, um sich dort längere Zeit zu halten, bis des Alisphragmutosis Sohn Thummosis (bei Jos. c. Ap. 1, 15. 26. i. A. auch Tethmosis, bei Aa. auch Thmuthosis und Thmosis) sie mit einem Heere von 480,000 Mann angegriffen, ihnen indess, wahrscheinlieh durch die starke Besatzung bewogen, freien Abzug gewährt habe. Sie seien also mit ihren Familien 240,000 Mann stark, sammt Hab und Gut aus Aegypten in eine Wüste nach Syrien gezogen, dann aber aus Furcht vor den (weiter nördlich wohnenden) Assyrern nach dem Lande,

1) Eusebius hat nur 106 Jahre, anerkannt eine zu kurze Zeit.

2) Nach Ewald Gesch. I. 447. ist *Ἀλισφραγμούτωσις* bei Josephus aus *Μαγφ.* entstanden, da l im Altägyptischen ebensowenig vorkommt wie im Zend.

welches jetzt Judäa heisse, gezogen und hätten dort Jerusalem gebaut.

Vielfach hat man in älterer und neuer Zeit darüber verhandelt, zu welchem Volksstamme die Hyksôs gehört haben. Nach Manetho selbst hielten Einige die Hyksôs für Phönizier d. i. Kenáaniter (bei Eusebius und Syncellus), nach Josephus hielten Einige sie für Araber, nach arabischen Traditionen sind es ʿAmaleqiter gewesen, nach Movers Philistäer, nach Rosellini Scythen u. s. f. Unrichtig schloss auch Josephus selbst, die Hyksôs seien keine anderen, als die Israeliten, welche zu Joseph's Zeit einwanderten. Aber auch der scheinbare Grund für diese Ansicht, nämlich dass diese Hyksôs nach Judäa gezogen seien und Jerusalem gebaut haben sollen, fällt weg, da jedenfalls hier der Einfluss und Missverstand späterer Zeit sichtbar ist oder auch gemeint wird, dass der Rest jener Hyksôs mit den Israeliten ausgezogen sei Ex. 12, 38. vgl. m. Num. 11, 4. Neuere scharfsinnige Untersuchungen [1]) lassen nicht daran zweifeln, dass jene Hyksôs wirklich den hebräischen Stämmen (nicht im engern Sinne, wie Josephus u. Aa. meinten, den Israeliten) angehörten, worauf auch schon der Name ihres ersten Königes Salatis und der Festung Avaris führt und dass die Namen der anderen ersten 6 Könige ganz von ägyptischen abweichen; dass sie sich aber frühzeitig so weit nach dem Süden zogen, wird durch die Sage von Abrahâm, Isaak und Jaqob bestätigt, die gleichfalls ihre Wanderungen dahin richteten. Die Schilderung des Manetho, nach welcher die Hyksôs Hirtenvölker waren, stimmt ganz mit den Erinnerungen des A. T. über die Hebräer überein. Wenn von den Hyksôs ferner die Tempel der Götter zerstört wurden, so weiset dies auf Völker hin, welche, gleich den Therachiten in Kenáan, schon in ihren An-

1) Bertheau a. a. O. Ewald a. a. O. S. 418 f.

fängen jeden Götzendienst verabscheuten und in einen Gegensatz zu dem ägyptischen traten. Auch die Chronologie stimmt dafür, dass die Dynastie, welche Joseph antraf, keine andere war als die der Hyksôs und dass der nach Jahrhunderten erfolgte Auszug der Israeliten aus Aegypten bedingt wurde durch die neu emporgekommene Herrschaft einheimischer Könige. Lange vor Joseph mag dieser Stamm in Aegypten eingewandert sein, ja Abrahâm's und Isaaq's friedliche Wanderungen nach Aegypten Gen 12. und 26. lassen auf einen Verkehr mit verwandten Stämmen schliessen. Wirklich lässt sich auch erweisen, dass die grosse Wanderung der Israeliten nach Aegypten mitten in die Zeit der Herrschaft der Hyksôs falle. Wir sahen bereits, dass diese bei Manetho nach Julius Africanus und Syncellus die 17te sei. Erst längere Zeit nach dem Aufhören dieser Dynastie zog Israel aus Aegypten und zwar nach Josephus, in einer im Verfolge näher zu beleuchtenden, aber hierin zuverlässigen Nachricht, unter Amenophis c. Ap. 1, 26., womit Chäremon (ebd. c. 32.) übereinstimmt [1]. Beachten wir nun, dass Salomo, dessen Herrschaft in den Anfang des 11. Jahrhunderts gehört, in seinem 4. Regierungsjahre, 480 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, den Tempelbau begonnen hat (1 Kön. 6, 1.) und dass in Salomo's letzter Zeit, wie Rehabeam's Geschichte lehren wird, die Thronbesteigung des Schisaq, d. i. Sesonchis, des Gründers der 22sten Dynastie oder der Bubastiden, welcher nur 21 Jahre

1) Nach Lysimachus bei Jos c. Apion. c. 34. und Tacit. h. V. 3. zogen die Israeliten unter Bocchoris aus, worüber bei'm Auszuge das Nähere. Nach Ptolemäus von Mendes, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Julian und Tertullian haben die Israeliten unter Moses zur Zeit des Königes Amosis Aegypten verlassen. Nach Palemo: zur Zeit des Apis, Sohn des Phoronnus (Euseb. pr. ev. X. 10.). Man vgl. Hoffmann in der Abhandlung: „Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen," in d. Stud. und Krit. 1839 H. 2. S. 393 ff.

regierte, anzusetzen ist, so wird 1) deutlich, dass der Auszug der Israeliten aus Aegypten wirklich in die Zeit des Amenophis, des letzten der 16 Könige der 18ten Dynastie, welche nach Eusebius 384, nach Syncellus 263 Jahre dauerte, fallen muss, denn die drei der Dynastie des Sesonchis vorangehenden Dynastien betragen nach der grössesten Zahl nur 496 Jahre, nämlich Dyn. 19. nach Syncellus 209, nach Euseb. 194 J., die 20. Dyn. nach Sync. 135, nach Euseb. 172 J., die 21. Dyn. nach Sync. 130, nach Euseb. gleichfalls 130 Jahre; alle drei also nach Sync. 474 und nach Eusebius 496 Jahre; es kann also der Auszug des Volkes auch der grössesten Zahl nach in der Zeit des Amenophis, des letzten Königes der 18ten Dynastie fallen, da dieser nach Eusebius 40, nach Syncellus 19 Jahre, nach Manetho bei Josephus a. a. O. c. 15. dreissig Jahre und fünf Monate herrschte, welche Abweichungen wohl auf Abschreiberversehen beruhten. 2) Da nun einerseits die Israeliten unter Amenophis nach einem Aufenthalte von 430 Jahren auswanderten, wie die glaubwürdige und im folgenden Abschnitte S. 367. näher zu prüfende Nachricht Ex. 12, 40. besagt, andererseits die 18te Dynastie nach Euseb. 348 J. und nach Sync. 263 Jahre dauerten, so fällt die Einwanderung der Israeliten mitten in die Zeit des Hyksôs oder der 17ten Dynastie, welche nach Manetho bei Josephus und Syncellus 511 Jahre bestand.

So fand also Joseph, der aus den später sich trennenden Stämmen Ephráim und Menasseh bestand, die Herrschaft der Hyksôs schon vor. Anfangs mögen diese ganz ihre hebräische Sitte beibehalten haben, denn wir gewahren zu Abrahâm's Zeit nichts Trennendes zwischen ihm und den Aegyptern; allmälig hatten sie sich aber den ägyptischen Sitten und Gebräuchen anbequemt und ihre Herrschaft war eine national-ägyptische geworden, wie diess bei der neuen Herrschaft nur natürlich erscheinen kann. Zu Josephs Zeit kann daher der König eines hebräischen Stammes schon den einheimi-

schen ägyptischen Namen Pharao tragen; schon sind die Viehhirten diesem Stamme ein Gräuel und Joseph muss durch die Heirath mit einer Tochter des höchstgestelltesten Priester's von der Schmach der Herkunft befreit werden. Aber eben die Möglichkeit einer solchen Verbindung wäre bei einheimischen Aegyptern undenkbar, so auch die Art und Weise, in welcher Pharao dem Gesuche Joseph's um Aufnahme seiner Familie entspricht, endlich dass die Aegypter gemeinsam mit den Israeliten Trauerceremonieen um Jaqob anstellen.

V. Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, Auszug und Wanderung bis zur Ankunft am Choreb.

Zwischen der Ankunft der Israeliten in Aegypten und dem Zeitalter, in welchem wir dem Volke dort wieder begegnen, liegt eine Kluft von 430 Jahren nach dem Elohisten Ex. 12, 40. 41., wofür beim Ergänzer Gen. 15, 13. die runde Zahl: 400. Die späteren Juden hielten nicht an dieser Zahl fest. Nach den LXX, Galat. 3, 7. und Samarit. schloss die Zahl 430 auch die Zeit der Patriarchen mit ein, so dass auf den Aufenthalt in Aegypten nur 215 Jahre kommen und nach dem Elohisten, wie wir sahen, eben so viele Jahre auf die Zeit der Patriarchen. Zwar spricht die LXX cod. Rom. nur von den Kindern Israel, doch Samarit. und Cod. Alex. der LXX deutlicher von „den Kindern Israel und ihren Vätern", welche 430 Jahre in Kenáan und Aegypten gewohnt hätten. Veranlassung zur Verringerung der Zahl gab, dass nicht 430 Jahre sich ergeben, wenn man die in der Grundschrift Ex. 6, 18. 20 [1]) und 7, 7. angegebenen Lebensjahre der Leviten zusammenrechnet. Aber man wird nach dem in der Einleitung Be-

1) Die Aufzählung Ex. 6, 14—27. beim Elohisten scheint nur zum Zweck zu haben, vorläufig auf Mose's und Aharon's Abkunft aufmerksam zu machen und war in der ursprünglichen Grundschrift wohl irgendwo vervollständigt.

merkten der Vermuthung beipflichten, dass in dem Geschlechtsregister 6, 41—26. einige untergeordnete Glieder nicht aufgezählt und noch einige solcher zwischen Jaqob und Amram gewesen seien, so dass Moses Aeltern nicht die leiblichen Levi's sein sollen. Dann würde die Schwierigkeit gehoben werden, dass nach jener Genealogie Qehath, der nach Gen. 46, 11. beim Auszuge schon geboren gewesen sein soll, 133 Jahre, sein Sohn Amram 137, dessen Sohn Moses 80 Jahre (bis zum Auszuge) c. 7, 7., zusammen 350 Jahre lebten, dass also von dem Einwandern in Aegypten (mit Qehath) an bis zum Auszuge nicht, wie es Ex. 12, 41. heisst, 430 Jahre verstrichen sein können, zumal wenn man von jenen 350 Jahren noch die Zahl abzieht, da Vater und Sohn zusammenlebten. Nun stimmt aber, wie wir bereits früher gesehen haben (vgl. S. 364.) die Zahl 430 durchaus mit der Angabe 1 Kön. 6, 1. und der ägyptischen Chronologie bei Manetho überein; mag also auch die Zahl bis auf die Zeit, da Joseph kam, zurückgehn, so ist doch daran nicht zu zweifeln, dass ein Aufenthalt von etwa 400 Jahren wirklich auf geschichtlicher Erinnerung beruhte. Der ganze Zeitraum aber ist mit Dunkel bedeckt. Man kann sagen: es hat der Tendenz der Verfasser des Pentateuchs ferne gelegen, diesen Zeitraum darzustellen, und an der Verheissung Gen. 15, 3. genügte es. Ueber alles was nicht dazu dient, die Erfüllung der Verheissungen Gottes nach ihren beiden Seiten hin nachzuweisen, ist wenigstens die Grundschrift sehr kurz, oder schweigt sie ganz; sie will nur eine Geschichte geben, die sich hauptsächlich auf den Besitz des Landes Palästina bezieht. Ueberdiess sind ja auch die Erinnerungen aus der ostasiatischen Verbannung, wo wir doch in einem schriftstellerischen Zeitalter stehn, so äusserst sparsam. Doch lässt sich auch erklären, wie es gekommen, dass selbst den ältesten Propheten ein tiefes Dunkel über jenen Jahrhunderten zu schweben scheint, daher sie immer nur im Al gemeinen

von den Drangsalen in Aegypten reden, und dass die Tradition jenen Zeitraum nicht weiter auszufüllen vermochte. Wir wissen nämlich, dass sich während desselben im Volke die meisten Voraussetzungen des Gesetzes nach seiner rechtlichen und religiös symbolischen Seite gebildet haben. Dies Herkommen bildete sich aber im stillen Familienleben, welches von dem allgemeinen und öffentlichen Leben des Volkes nicht berührt wurde, so dass also auch eine Erinnerung daran in ihm nicht fortleben konnte. Auch wie das höhere Bewusstsein, das am Ausgange dieses Zeitraumes in lebendiger Wirklichkeit hervortritt, geworden war, wusste man nicht zu sagen, da sich die Masse, befangen und in dumpfer Gedankenlosigkeit, in der Naturreligion verlor. Somit sah sich also das Volk, das in geringen Anfängen nach Aegypten gekommen, aber zu grosser Zahl erwachsen war, dem Zeitpunkt nahe, wo es, nach der Schrift, zum Volke Gottes werden sollte, wie es den Vätern verheissen war; allein über das dazwischen liegende Dunkel musste es in seiner geschichtlichen Erinnerung bis zu den Vätern zurückgehn.

Als Nomaden waren die Israeliten in Aegypten angelangt [1]). Ein grosser Theil derselben setzte auch in Aegypten das Nomaden- und Hirtenleben fort, und Zeugniss dafür giebt die Sage selbst, wenn sie meldet, Pharao habe die Brüder Joseph's als Oberhirten bei seinen Heerden bestellt, auch war ja ein grosser Theil Goschen's Weideland (Gen. a. aa. OO.). Namentlich mögen die drittehalb Stämme, welche später die reichen Triften am Jordan erhielten, bei der Viehzucht und der damit verbundenen nomadischen Lebensweise geblieben sein, aber dass sie vorzugsweise auf diesen Landstrich Anspruch machten [2]) giebt schon der Vermuthung Gewicht,

1) Gen. 46, 34. 47, 2. 6.
2) Num. 32, 1 – 5.

dass ein grösserer Theil des Volkes in Aegypten von der nomadischen Lebensweise sich zum Ackerbau gewendet habe. So war es denn auch in der That. In einem Theile Goschen's, welcher als die fruchtbarste Gegend von Aegypten bezeichnet wird [1]), trieben die Israeliten nach Deut. 11, 10. Ackerbau und zogen nach Num. 11, 5. in reicher Fülle die Produkte, welche das durch den Nil befruchtete Aegypten seinen Bewohnern darbot. Auch spricht Ex. 16, 3. schon für Ackerbau in Aegypten, denn Nomaden essen selten Fleisch. Als die neue Dynastie, welche die Eigenthümlichkeiten des Hirtenlebens gar nicht achtete, sich erhoben hatte, waren die Israeliten gezwungene Ackerbauer uud verrichteten „schwere Arbeit auf dem Felde“ Ex. 1, 14., denn es giebt kaum ein Land, in welchem der Ackerbau so viele und eigentliche Sclavenarbeit erforderte, als in Aegypten, wo besonders die Bewässerung äusserst mühsam ist. Dt. 11, 10. 11. [2]). Auch ansässig muss Israel in Aegypten schon gewissermaassen gewesen sein, denn Nomaden wissen sich sonst jeder Bedrückung mit Leichtigkeit zu entziehn, und namentlich ist dies mit den Beduinen der Fall, die an der ägyptisch - arabischen Wüste wohnen. Viele Gesetze, wenn auch die Fest-, Opfer- und Zehntengesetze nicht in ihrem ganzen Umfange auf Moses zurückzuführen sind, setzen Ackerbau und ein ansässiges Leben voraus; dem ersteren folgt aber von selbst das zweite, weil jener feste Wohnsitze begünstigt, wie sich ja auch schon in der Mythe Qáin, welcher Ackerbauer ist, zuerst unter den Menschen ansiedelt und feste Wohnsitze sucht. Gen. 4, 17. Auch mussten die Israeliten durch jenen Städtebau Ex. 1, 11. selbst gewiss an das sesshafte Städteleben gewöhnt werden, das bereits überall in Aegypten herrschte (vgl. Gen. c. 47.). Liegenden Besitz hatten die Israeliten

1) Gen. 47, 6. 11.
2) Robinson Pal. I. 416 f.

gleich Anfangs durch die Vermittelung Joseph's erhalten (Gen. 47, 11. 27,) und wenn diess bei der anfänglich gewiss noch allgemeiner geführten nomadischen Lebensweise, nur sagen will, dass sie frei und ungehindert einen Landstrich benutzten, auf dessen Niesbrauch kein anderer mehr Anspruch hatte, so gelangten sie doch zu wirklichem Besitz, als sie das Feld bebauten, so dass sein Ertrag ihnen gehörte. Dt. 11, 10. 11. Wir finden auch wirklich sonst bei Nomaden Grundbesitz [1]). Die an der sinaitischen Halbinsel lebenden Stämme haben sich in den Besitz derselben für immer durch bestimmte Uebereinkunft getheilt, und kein Stamm darf in die Besitzungen eines anderen hinüberstreifen. Der Einzelne hatte nun an dem Besitz, der ein wirklicher war, ein bewusstes Recht, und es konnten sich Rechtsverhältnisse bilden, welche den Einzelnen schützten; das ersehen wir aus den mosaischen Gesetzen selbst, welche ein Herkommen, vorhandene Sitten und Gebräuche voraussetzen. Es bildete sich also damals schon eine Art von Verfassung, welche die Einzelnen zu einer sittlichen Gesammtheit zusammenschloss. Die Stammverfassung war eine aristokratische, zusammengesetzte Familienverfassung geworden. Die Stämme zerfielen in Geschlechter, מִשְׁפָּחוֹת, so z. B. der Stamm Juda in מִשְׁפַּחַת הַשֵּׁלָנִי, מ׳ הַפַּרְצִי und מ׳ הַזַּרְח Num. 26, 20. Eine משפחה (wofür auch בַּיִת Jer. 35, 1. 7. 9. 10.) begreift das Geschlecht, d. h. die Schwägerschaft oder die verwandtschaftliche Verbindung, welche zwischen mehren Familien durch Verschwägerung entstand, und es gehörten dazu auch die auswärtigen (etwa nicht in der Stadt lebenden) Mitglieder Jer. 3, 14. vgl. 2 Sam. 20, 21. Das Wort wird auch im weitesten Sinne gebraucht, so dass es das ganze Volk umfasst: Num. 3, 1. Mikh. 2, 3. Jer. 8, 3., und im weiteren Sinne steht es auch neben שֵׁבֶט Mikh. 18, 19. oder für dasselbe

1) Burckhardt S. 899.

Jos. 7, 17., vielleicht auch Zekh. 12, 13. in מִשְׁפַּחַת בֵּית לֵוִי, wogegen auch der umgekehrte Fall eintritt, wie denn Richt. 20, 11. und 1 Sam. 9, 21. מִשְׁפְּחוֹת mit dem Namen שִׁבְטִים bezeichnet werden. Weil nun die Kopfzahl eines Geschlechtes sich gewöhnlich um Tausend herumbewegte [1]), so ist אֶלֶף „Tausend“ eins mit מִשְׁפָּחָה, und ein solcher אלף konnte stärker oder schwächer sein [2]), denn „Tausend“ ist eine runde, ungefähre Zahl, daher selbst eine Stadt אלף d. i. Gau sein konnte, z. B. Bätléchem Mikh. 5, 1. Der Vorstand eines אלף welcher später vorkommt, heisst אַלּוּף „Gaufürst“ Zekh. 9, 7. 12, 5. 6., an beiden Stellen überhaupt mehr für Häupter Jerusalem's wie Jer. 13, 23., wo das Wort ganz allgemein von Häuptern und Herrschern der Chaldäer steht. — Dagegen verhält sich nun בֵּית אָב zu משפחה oder אלף wie *φρατρία* zu *πάτρια*, wie die familia zur gens, denn es bezeichnet die Stammverwandtschaften in absteigender Linie von einem gemeinschaftlichen Stammvater. An der Spitze der Stämme standen Häupter der Stammhäuser, die ראשי בית אבות für: ראשי בתי אב [3]) Ex. 6, 14., so dass nun jeder Stamm in seinem obersten Familienhause vertreten ward. Sie kommen nur beim Elohisten im Pentateuch und im B. Josua 21, 1. 14, 1. vor und heissen bei ihm als Angesehene oder Adlige נְשִׂיאִים Ex. 2, 3 ff. vgl. Gen. 17, 20. Jos. 17, 4. 22, 14. 32. Auch zur Zeit der Gesetzgebung erscheinen נשיאי מטות Num. 1, 16. נשיאי העדה ebd.

1) Vgl. Ex. 18, 21. 25. Num. 1, 16. 10, 4. Jos. 22, 14. 21. Richt 6, 15. 1 Sam. 10, 10.

2) Richt. 6, 15. vgl. Jes. 60, 22.

3) Gesenius Thesaur. I. 193. u. d. V. בית. Diese Ausdrücke finden sich nur bei'm Elohisten; vgl. Num. 6, 14. 25. 34, 14. Ex. 6, 4. Abgekürzt: ראשי אבות העדה Num. 31, 26. vgl. Jos. 14, 1. 21, 1. oder ראשי האבות למטות Jos. 19, 51; ראשי אלפי ישראל Jos. 22, 21. Num. 10, 4. ראשי האבות Num. 32, 28. 1 Chr. 27, 1. für ראשי שבטים Dt. 5, 20. ראשים Jos. 23, 2.

16, 2. 22. 31, 13. 32, 2. Der Ergänzer redet von den נשיאים oder Stammfürsten nur Ex. 34, 31. und der Deuteronomiker Jos. 9, 15. 18., da die Stammverfassung der Staatsverfassung immer mehr weichen musste. Die Erstgeborenen der grösseren Familien waren die זְקֵנִים die „Aeltesten" Ex. 3, 16. 4, 29., beim Ergänzer und in den geschichtlichen Abschnitten des B. Josua 8, 33. 23, 2., einmal Ex. 12, 21. beim Elohisten. Obwohl aber diese die Erstgeborenen des Hauses und der grösseren Familie oder Geschlechter waren, so ist זקן doch nicht sowohl nomen aetatis als vielmehr nomen muneris, wie πρεσβύτερος bei den alten Christen, senator bei den Römern u. s. w. So erscheinen die Aeltesten eines Hauses schon in der Patriarchenzeit Gen. 24, 2. beim Ergänzer, nach dem Elohisten in Aegypten Aelteste des königlichen Hofes Gen. 50, 7. und Aelteste des Landes Gen. a. a. O. (die Staatsbeamten bei den Aegyptern). Wir können kaum daran zweifeln, dass diese Einrichtung schon damals (vgl. für spätere Zeit Ex. 24. Num. 11.) wirklich bestand. Wahrscheinlich entschieden diese Aeltesten, als Repräsentanten des Volkes, auch schon als Richter über streitige Fälle, oder über die Verletzung des Allgemeinen, wie sie zu Josua's Zeit neben den Richtern erscheinen Jos. 8, 33. 23, 2. und bildeten somit eine mit executiver und richterlicher Gewalt bekleidete Obrigkeit (פְּקֻדָּה Jes. 60, 17.), obwohl Exod. c. 2, 13. auf einen rechtslosen Zustand schliessen lässt und ihrer weiter keine Erwähnung während dieses Zeitraumes geschieht, auch das Collegium der 70 (Ez. 24, 1. vgl. m. Num. 11.) eine spätere Einrichtung ist. Waren sie aber auch schon Richter, so lebten sie doch nicht als besonderer Stand allein für ihre Aufgabe, die allgemeine Wohlfahrt wahrzunehmen. Vielmehr waren sie selbst noch damit beschäftigt, ihre Bedürfnisse durch Ackerbau und Viehzucht zu befriedigen. Aber schon sollen, nach dem Ergänzer, der ihrer einzig Erwähnung thut (Ex. 5, 6 ff.

Num. 11, 16., auch das B. Josua in den geschichtlichen Abschnitten 1, 10. 3, 2.), auch einzelne Beamte ausgesondert gewesen sein, welche also nicht nur, wie die Aeltesten (wohl meistentheils) durch die Geburt zu ihrer Stellung gelangt waren, sondern nur durch freie Bestimmung dazu erhoben werden konnten und zusammen schon eine Art von Stand bildeten; es sind dies die שֹׁטְרִים [1]). Auch Spr. 6, 7. erscheint שֹׁטֵר als ausübende oder Administrativbehörde, unterschieden von קָצִין der richtenden und מֹשֵׁל der gesetzgebenden Behörde. Das Institut der Schoterim scheint aber ein späteres, denn das Wort erscheint erst beim Ergänzer, im Deuteronom., in den geschichtlichen Abschnitten des Josua (1, 10. 3, 2.), Chron. Ijjob und Spr. a. a. O.; sie hatten in dem geordneten Staate wahrscheinlich die genealogischen Tafeln unter sich, daher lässt der Ergänzer schon den Pharao sich an die Schoterim der Israeliten halten, wenn er dem Volke Frohndienste auferlegt. Jedenfalls fehlte es allen solchen Behörden in Aegypten an Macht, ihre Beschlüsse durchzuführen; der unterliegende Theil scheint auf ordentlichem Wege kein Recht erlangt zu haben, daher musste sich Moses Ex. 2, 11 f. zwischen zwei streitende Israeliten werfen. Nicht allein diese Verfassungs- und Rechtsverhältnisse, wie sie, wenn auch erst im Herkommen und in Anfängen unter den

1) Wie in allen Wörtern, welche bei den Semiten schreiben bedeuten, kann in dem St. שטר die Bedeutung schreiben nicht für die ursprüngliche gehalten werden, sondern es ist vielmehr disponere, ordinare, wenn es auch im Arab. durchgehends schreiben (gleichsam lineas ducere) bedeutet und سطر in der Bedeutung herrschen erst abgeleitet erscheint. Zugleich ist zu bemerken, dass שטר im Aramäischen immer nur eine Schrift ist, insofern sie rechtskräftig, Regulativ, bindend ist (wie etwa Contract, Schuldverschreibung u. s. w.), niemals wie Buxtorf (Lex. u. d. V.) angiebt: Schrift überhaupt. Im A. T. ist aber die Bedeutung Schreiber nirgends nothwendig, ja der Chronist scheidet sogar ausdrücklich den שֹׁטֵר von dem סֹפֵר.

Israeliten in Aegypten bestanden, sondern auch ägyptische Institutionen wurden zum Theil die Grundlage der spätern israelitischen durch Moses. Wir sahen bereits, dass in Aegypten die Aecker den Königen gehörten und die Bauern nicht Eigenthümer des Feldes waren, das sie bauten, sondern Pächter, die dem Könige den Fünften geben mussten (Gen. 47, 19—21.), nur das Land der Priester gehörte ihm nicht, und diese erhielten ausserdem noch Unterhalt vom Pharao (v. 22.). Ebenso erklärte auch Moses Gott, welcher der Herr Israels war, für den einzigen Herrn und Eigenthümer aller Aecker; die Israeliten aber für Erbpächter, welche die Aecker nicht auf alle Zeit veräussern durften (Lev. 25, 23. vgl. 42, 55.); wie Pharao ferner aus dem Fünften, den er erhielt, den Priestern ihren Unterhalt gewährte, ebenso Jahve aus dem Zehnten.

Uebte Aegypten auf die künftige Verfassung der Israeliten seinen Einfluss aus, so war dies doch nicht rücksichtlich der Sprache der Fall, obwohl seit dieser Zeit mehre ~~griechische~~ Wörter in das Hebräische übergingen. Zwar verstanden die Israeliten die ägyptische Sprache nicht, sondern bedurften eines Dollmetscher's Gen. 42, 23. Ps. 114, 1., doch wird dadurch die Stammverwandtschaft des Altägyptischen und Hebräischen nicht ausgeschlossen. „Es scheint schon jetzt wahrscheinlich“ — bemerkt Gesenius [1]) — „dass zwischen dem Hebräischen und Altägyptischen nicht blos gegenseitige Aufnahme schon ausgebildeter Wörter, sondern eine tiefer liegende Stammverwandtschaft statt findet, und zwar eine zum allerwenigsten eben so alte, als mit dem indogermanischen Sprachstamme.“ — „Die Uebereinstimmungen des Hebräischen mit dem Altägyptischen sind noch bedeutender als mit dem Koptischen.“ Daraus schon würde sich erklären, dass Gen. 10, 6. Kenáan

1) Gesenius i. d. Hall. Allg. Lz. 1839. N. 80. 1841 N. 40.

ein Bruder des Missráim genannt wird. Dass die Israeliten sich in Aegypten manche Kunstfertigkeit aneigneten, z. B. die Kunst zu weben, Metalle zu schmelzen und zu bearbeiten u. s. w. ist unleugbar, wahrscheinlich aber lässt sich ein Gleiches von der Schreibkunst behaupten, obwohl die Erfindung der semitischen Schrift nicht ägyptischen Ursprungs sein kann; aber ansprechend ist die Vermuthung [1]), dass die ägyptische Bilderschrift von den Hyksôs zur Lautschrift umgeschaffen und diese Erfindung dann zu den übrigen semitischen Völkern übergegangen sei.

Von der Reinheit des patriarchalischen Bewusstsein's war das Volk, nach der Erinnerung der Sage, abgefallen; zwar hatte es die religiösen Symbole des Naturdienstes, welche Moses vorfand, bereits in Beziehung auf den Einen Gott gesetzt und somit schon einen langen Zeitraum hindurch das natürliche Bewusstsein mit dem idealen in innere Beziehung gesetzt, aber doch hatte es sich in die natürliche Anschauung vertieft und ihren Formen sich zugewendet, wie sich aus vielen Spuren uns ergeben wird. Wie und woher nun dieser Naturdienst während des Aufenthaltes in Aegypten so tief in das Volksleben eindringen konnte, ist unschwer nachzuweisen, wenn wir auch davon absehen wollen, dass den Israeliten im Grunde des Geistes noch manche Erinnerungen an den ursprünglichen heidnischen Standpunkt ihrer Väter geblieben sein mussten. Nicht allein aus Aegypten selbst, von den Einheimischen und den hebräischen Hyksôs, kamen ihnen solche abgöttische Formen zu, die Lage Goschen's nach Nordosten erleichterte auch den Zugang zu dem Naturdienste des Orients; die Anschauungen der Kenáaniter, die überall hin ihren Verkehr ausdehnten, werden ihnen nicht fremd geblieben sein und leicht konnten sie, wenn sie als Nomaden die ägyptische Grenze überschritten, mit dem Gestirn-

1) Ewald's Ansicht, Gesch. I. 473 f.

dienst der benachbarten arabischen Stämme in der Wüste bekannt werden; denn dass der Weg nach Osten zu oft beschritten ward, beweist Mose's Flucht nach Midian. Dass die Israeliten in Aegypten nach der Volkserinnerung dem Molek huldigten, dafür spricht schon das ausdrückliche Zeugniss des Ezechiel 20, 26.: man habe dem Molek in Aegypten alle Erstgeburt geweiht. Selbst die spätere Vorstellung von Jahve ist in einzelnen Momenten verwandt mit der vom Molek, nur dass die natürlichen Elemente später als ideell wieder erscheinen; z. B. wenn Jahve „ein fressendes Feuer und ein eifriger Gott" genannt wird, Dt. 4, 24. 5, 19.; wenn er im Feuer erscheint und die Feuersäule sein Symbol ist; ferner wenn die Formel: העביר באש למלך von der Moleksweihe auch auf Jahve übertragen wird Ex. 13, 12., dort aber ohne den Zusatz באש, in welchem Falle sie denn so viel bedeutet als weihen (העביר ליהוה). Moleksopfer werden auch als Grundlage des Jahvecultus als bekannt vorausgesetzt: Lev. 20, 2. 18, 21. Dem Molek (Typhon) schickte man in Aegypten Opfer in die Wüste zu. Man vgl. den Azazel am Versöhnungstage Lev. 16. [1]). Diesem Feuergotte weihte man den Esel wegen seiner Geilheit und rothen Farbe [2]). Daher musste dem Esel, wenn er nicht gelöset wurde, nach dem Gesetze das Genick gebrochen werden Ex. 13, 13. 31, 20. Zu solchen zahlreicheu Opfern gehört auch das der rothen Kuh Num. 19, 2 f., welches mit den rothen Rindern des Hades [3]) zu vergleichen ist [4]). Auf den Moleksdienst führen ferner die Gesetze über die Erstgeburt, denn dem Molek wurden die Erstgeborenen geopfert oder an seinen Heiligthümern verwendet [5]). — Auf

1) Movers Phöniz. I. 367--371.
2) Movers a. a. O. S. 366. 297.
3) Apollod. II. 5, 10. 12.
4) Movers a. a. O. S. 367.
5) Movers a. a. O. S 328 f. 363.

den unzüchtigen Dienst der Ascherah, welcher der Vater selbst die eigene Tochter zur Prostitution hingab, deutet Lev. 16, 29. Es kann nun aber auch nicht wohl bezweifelt werden, dass die Israeliten schon in dieser Zeit die siderische Bedeutung, welche die assyrisch-chaldäischen Götter Molek und Ascherah hatten, erkannt und Gestirndienst getrieben haben. Wir können uns auf Ex. 20, 4. berufen, wo der Gestirndienst bekämpft scheint; der Dekalog aber ist uralt, wenngleich erst der Ergänzer ihn mittheilt, doch Am. 5, 26. gibt für Gestirndienst auf dem Wüstenzuge kein Zeugniss ab, denn der Vers enthält eine Folgerung und droht die Strafe der Zukunft an. Der Gestirndienst, welcher nach dem Zeugnisse des Ezechiel 16, 29. 23, 14 — 18. vgl. 8, 14. f. aus Assyrien nach Chaldäa gekommen ist, konnte den Israeliten bei der uralten Verbindung Babylonien's mit Aegypten schon um diese Zeit bekannt werden, wie denn auch Städtenamen, wie Bätschémesch, dafür zeugen, dass der Gestirndienst in Palästina uralt war.

Wie bei allen umwohnenden ssabäischen Nationen finden wir ferner bei den Israeliten nun auch die Eintheilung der Woche nach den Planeten. Zum Ruhetage (Am. 8, 8.) kann der siebente Tag nun zwar schon vor Moses geworden sein, da die Israeliten bereits vor ihm Ackerbau trieben, doch müssen wir annehmen, dass erst Moses diesen Tag der gebotenen strengen Ruhe in Jahve geweiht habe und dass dann erst die Begründung durch den betreffenden Mythus Gen. 1. entstanden sei (wie ja der Ursprung vieler in der Gemeinde geltenden Gesetze in uralter vormosaischer Zeit nachgewiesen wird); denn Moses war es, der den ganzen von der Idee der Ruhe durchdrungenen Festkreis ordnete. Aus späteren Zeiten wird uns zwar nicht gemeldet, dass die Israeliten in der Astronomie und Astrologie bewandert gewesen wären und erst in der assyrischen Zeit scheint sich dem Ge-

stirnen wieder eine allgemeinere Verehrung zugewandt zu haben. Es lässt sich auch nicht behaupten, dass neben dem Saturn noch andere Planetengötter ihnen bekannt waren und von ihnen verehrt wurden; vielleicht trat die siderische Bedeutung auch mit der Zeit zurück. — Ferner huldigten die Israeliten in Aegypten dem, vorzugsweise im mendesischen Nomos, gefeierten Bocke oder dem ägyptischen Pan [1]), dessen Dienst mit unmittelbarem Genuss der natürlichen Zeugungskraft verbunden war. So sah Herodot a. a. O. im mendesischen Nomos ein Weib bei'm Bocke liegen und die Verbote des Gesetzes, dass ein Weib nicht bei'm Bocke liegen sollte [2]), oder das Verbot des Beischlafes mit Thieren [3]), deuten auf dieselbe Unzucht hin. Auf Schlangenkultus in Aegypten lässt die Schlange des Moses, vgl. 2 Kön. 18, 4., schliessen und die während des Zuges geübte Anbetung des Stier's d. i. einer Nachbildung des Apis und eines irdischen Abbildes der allgemeinen Naturkraft, als deren himmlischen Träger die Sonne verehrt wude, setzt voraus, dass sie auch schon in Aegypten den Israeliten bekannt war. Andere Elemente des Naturdienstes finden wir auch sonst in Gebräuchen, Symbolen und Festfeiern. Die Gesetze über reine und unreine Thiere führen auf vorangegangenen Naturdienst, welchem sie entgegenwirken wollen. Viele der im Mosaismus unreinen Thiere waren im Heidenthume einer Gottheit geweiht, deren Charakter sich an einer Eigenschaft derselben auf hervorstechende Weise kundgiebt und daraus erklären sich zum Theil die Speisegesetze. Alterthümliche Trankopfer, die im Gesetze aber unberücksichtigt blieben, gehören gleichfalls wohl schon in diese Zeit. Mit dem Fasten waren nämlich später Trankopfer von Wasser verbunden, als Symbol der

1) Herod. 2. 26, vgl. Lev. 17, 7.
2) Lev. 18, 13. 20, 16.
3) Ex. 22, 18. Deut. 27, 21.

Hinfälligkeit und Vergänglichkeit Ps. 22, 15., und daher der Demuth und Bussfertigkeit 1 Sam. 7, 6. 2 Sam. 14, 4. 23, 6. Auch viele natürliche Symbole setzt das mosaische Gesetz als bekannt voraus: die Anschauung der Kerubim, des Schaubrodtisches, des hohenpriesterlichen Brustschildes mit den Urim und Thummim [1]) u. Aa. Auch die Feste, wie die Sabbathe und Neumonde, waren in der Naturreligion schon im Gebrauche und wurden vom Gesetze nur in einer bestimmten Zeitordnung und mit dem gesammten System der religiösen Symbolik in Zusammenhang gesetzt. Das siebentägige Frühlings- oder Massothfest war gewiss schon vor Moses gefeiert, da wir annehmen dürfen, dass die Israeliten auch in Aegypten schon die Erstlinge darbringen konnten, denn sie trieben ja Ackerbau. Es war aber eine alte Sitte, am Frühlingsfeste die Erstlinge des Feldes zu weihen, wie auch bei den Griechen diese Sitte herschte, und zwar im April, denn wie in Indien, Griechenland und Palästina, stand die Erndte auch in Aegypten Mitte April nahe bevor, zu Anfang Mai war sie recht im Gange und Anfangs Juni überall vollendet [2]). Es kann auch kein begründeter Zweifel dagegen erhoben werden, dass der Genuss des Ungesäuerten (מַצּוֹת) dem Feste schon in seiner ältesten Form eigenthümlich war und der Ursprung desselben ist wohl darin zu suchen, dass am Tage, wo zur Erndte die Zeit drängte und die Erstlinge des Feldes darzubringen waren, das Getraide eilig zubereitet, nicht frühzeitig schon gesäuert werden konnte. Daneben genoss man geröstete Getraidekörner (Homer's *οὐλὰ κριθῶν* [3])), wie sonst auch im gemeinen Leben [4]), doch war es Trübsalsbrot (Dt. 16, 3. 9.) wegen der Bedeutung des mit dem Massothfeste verbundenen Passa. Allmälich wur-

1) Diod. 1, 48. und Herod. 2, 174.
2) J. D. Michaelis de mens. Hebr. in s. Commentt. p. 17.
3) Jos. 5, 11. Lev. 23, 14. vgl. Lev 2, 14 — 16.
4) 1 Sam. 17, 17.

de aber diese erste Bedeutung des Ungesäuerten vergessen, man ass es bei allen Opfern und betrachtete es überhaupt als eine heiligere Speise. Dass mit diesem Massoth- oder Frühlingsfeste schon lange vor Moses das blutige Versöhnungsopfer פֶּסַח verbunden war, geht schon aus dem Alter des Wortes selbst hervor, da dessen Bedeutung bereits ganz aus dem Sprachgebrauch verschwunden ist. Das Wort פָּסַח Ex. 12, 13. wird v. 23. erklärt durch עָבַר (vergl. Am. 7, 8. 8, 2.) überschreiten, d. h. nach dem Sinne der Grundschrift: verschonen, also פֶּסַח das Opfer der Verschonung. Ausserdem kommt das Wort noch einmal vor Jes. 31, 3. (פָּסוֹחַ vorübergehend d, i. verschonend), aber sichtbar mit Erinnerung an die Stelle im Exodus. Diese Erklärung beruht indess bestimmt auf späterer Deutung: das Opfer trage den Namen, weil Gott beim Auszuge die Erstgeburt in Aegypten verschont habe. Dagegen weist der Umstand, dass das Opfer in den Frühlingsnachtgleichen dargebracht wurde, neben mehren andren Zügen, auf das grosse Siegesfest der Sonne hin, welches man mit verschiedenen Gebräuchen in Indien, Persien (Naurûz), Vorderasien und Aegypten feierte. [1]) So bedeutet also פֶּסַח ursprünglich Uebergang [2]), nämlich der Frühlingssonne in das Zeichen des Widders. Das hohe Alter des Passa wird aber durch seine Ceremonieen bestätigt. Auf alte Gebräuche im Naturdienste deutet, wie uns die Geschichte des Auszuges lehren wird, das Bestreichen der Pfosten und Schwellen hin; auch die Mitnahme der Geräthe und Kleider hängt damit zusammen; ferner deutet in früheste Zeit die Weise zurück, wie das Fleisch des Opferthieres verzehrt wurde, denn man glaubte, wie noch heutzutage in Indien, der

1) v. Bohlen zur Gen. Einl. S. 140 f. Vatke Relig. des A. T. I. S. 492.

2) Man vergleiche zur sprachlichen Rechtfertigung noch תִּפְסַח *Θάψακος* (Uebergang) am Euphrath, wo von Phönicien aus der Flusshandel aufhörte und der Landhandel begann.

Genuss des rohen Fleisches mache die Natur wild und blutdürstig, auch durfte es nicht in Wasser gekocht werden [1]), also ganz wie es auch die homerischen Helden verzehren. Dass man das Passa (wie auch Laubhütten und das nachexilische Fest Phurim) zur Zeit des Vollmondes feierte, beruhte wohl auf alter Verehrung des Vollmondes [2]). Darum musste das Passa, wenn man zur bestimmten Zeit an seiner Feier verhindert war, an demselben Tage des nächsten Monats gefeiert werden (Num. 9, 9—14.) und Jerobeam I. verlegte das Hüttenfest auf denselben Tag des folgenden Monates 1 Kön. 12, 32. Wie aus alter Erinnerung fordert daher ein späterer Dichter, Ps. 81, 4., nachdem er des Neu- oder Vollmondes Erwähnung gethan, zum Preise Gottes auf. — Nach 7 Wochen, wenn die Getraideerndte überall vollendet war, wurde die Festzeit des Frühlings gewiss schon im Naturdienst mit dem Tage der Erstlinge (oder dem Feste der Wochen) beschlossen. War die Obst- und Weinlese vollendet, so feierte man das Einsammlungsfest oder Fest der Hütten, ursprünglich ein alterthümliches Lustfest bei der Obst- und Weinlese (Hos. 12, 18. Jes. 30, 29. vgl. Ex. 23, 16.), wie es noch Richt. 9, 27. ganz als heidnisch bei den Sikhemiten gefeiert wird. Aus Jes. a. a. O. erhellt, dass man den Weg zu diesem Feste unter Musik (Flöten) zurücklegte. Gewiss geschah es nach uralter Sitte (wenn auch das Gesetz eine andere geschichtliche Begründung aufführt), dass man dabei in Hütten wohnte vgl. Lev. 23, 42. Neh. 8, 15. Diese Sitte erinnnert an das allegorische babylonisch-assyrische Fest der Sakäen, vgl. Ex. 23, 40 f., ein Hüttenfest, das in ganz Vorderasien verbreitet war [3]) —

1) Ex. 12, 8. 8.

2) Ewald de feriarum hebr. origine ac ratione, in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III. 3. S. 472.

3) Movers Phön. I. 480. f. George die alten Feste der Juden. S. 276 f.

Diener und Träger des Naturdienstes waren die Wahrsager, Träumer und Todtenbeschwörer, welche, weil sie in persönlicher Begeisterung die Offenbarung verkündeten, dem Gesetze der ärgste Greuel sind (Ex. 22, 17. Lev. 19, 26. 31. 20, 6. vgl. Dt. 18, 10—16. 1 Sam. 5, 23. 28, 8 f.), der falschen Prophetie angehörig Ez. 13, 9. 22, 28. Jer. 14, 14. Oft erscheinen sie neben Abgötterei, mag diese eigentlich oder als Hurerei bezeichnet werden, 2 Kön. 21, 6. 9, 22. Mikh. 5, 11. 12., oft auch neben unehelichen Fleischesgelüsten und Buhlerkünsten, Ex. 22, 17. 18. Nah. 3, 4. Jes. 57, 3. Mal. 3, 5., so dass man wie bei den Griechen und Römern Hetären und Hexenwerk verbunden denken konnte.

Wir haben uns überzeugt, wie weit während dieser Zeit der Naturdienst ausgebreitet war und können eine streng äusserliche Scheidung von Naturdienern und reinen Trägern des idealen Principes in dieser Zeit, als das Volk wurde, nicht voraussetzen. Vom Standpunkte dieser allein richtigen geschichtlichen Betrachtung heisst es B. Josua 24, 14.: „dass die Väter des Volkes in Aegypten den Götzen gedient hätten“ und bei Ezechiel: dass die Jugend des Volkes in diesem Lande unter Hurerei verflossen sei. [1]) Nicht minder setzt das im Verfolge zu erklärende prophetische Bild: dass Gott in der Befreiung des Volkes aus Aegypten um die Gemeinde erst geworben habe und mit ihr in das eheliche Verhältniss getreten sei, die Anschauung voraus, dass das Volk vor der Vermählung mit Jahve in einem gottentfremdeten Zustande befangen gewesen sei.

Während der Herrschaft der Hyksôs ward der Stamm der Israeliten, trotz seiner Eigenthümlichkeit und seinem Festhalten an väterliche Sitte, geehrt, auch wohl noch

1) Ez. 20, 7. 23, 3. 8. 19. 21.

während der Herrschaft der neuen (18ten) Dynastie [1]), welche sich der Israeliten in ihrem Ostlande als Vorhut gegen die Hyksôs in der arabischen Wüste bedienen mochte. Aber da „erhob sich", [2]) nach dem Elohisten Ex. 1, 8. „ein König, der von Joseph nichts wusste", also nichts von seinen Verdiensten um Aegypten und um die Vergrösserung der königlichen Macht, nichts von den seinen Landsleuten gestatteten Berechtigungen, vielmehr die Israeliten den Einrichtungen des äpyptischen Staates unterwarf (Ex. 1, 11—14.), ohne ihre Eigenthümlichkeit zu achten. Das israelitische Volk war aber zahlreich mächtig (v. 7.) und, wie man aus Einzelnheiten des Zuges zu schliessen berechtigt ist, wohl selbst begütert [3]), so dass Pharao sich vor ihnen fürchtete (v. 9.) und diess um so mehr, da die Reste der Hyksôs und mancherlei Völkerschaften, welche später mitauszogen (Ex. 12, 38. vgl. Num. 11, 4.), auch die Bewohner der benachbarten Wüsten, die natürlichen Feinde Aegypten's, die Israeliten als ihre Bundesgenossen verstärken mochten. Nun ward Aegypten für die Israeliten „ein Sclavenhaus" Mikh. 6, 3. vgl. Ex. 20, 2., „ein Ofen des Eisens" (Dt. 4, 20., danach Jer. 11, 4. vgl. 1 Kön. 8, 51.), denn wie im Ofen das Eisen durch Feuer, so wurde Israel „im Lande der Knechtschaft" (Dt. 5, 6.) durch Trübsal gepeinigt und es begann „die Schande der Jugend Israels" Jes. 54, 4. Die Maassregeln, welche nun der König zur Unterdrückung der Israeliten ergriff, waren ganz im Geiste der alten Pharaonen, deren stolze Härte gegen die verachteten

1) Dass der Druck der Israeliten 400 Jahre gedauert habe, wie Jos. Arch. 2, 9, 1. ergiebt, ist ganz ungeschichtlich.

2) קוּם aufstehen, von neuen Geschlechtern auch Richt. 2, 10. Ps. 78, 6. vgl. 22, 31,

3) Jos. Arch. a. a. O.

und verhassten Ausländer gar keine Grenzen kannten [1]), wie denn auch in der Nachricht des Homer [2]), dass die Aegypter alle Fremdlinge als Feinde ansahen und sie theils tödteten, theils am Leben liessen, um sie zu Zwangsarbeiten zu gebrauchen (σφὶν ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ), das Schicksal der Israeliten unter den Pharaonen abgebildet scheint. Sie mussten nach Ex. 1, 11. Handelsstädte, eigentlich Vorraths- oder Magazinstädte (ערי מסכנות) in dem Grenzlande Goschen anlegen, wie Salomo nach 2 Chr. 8, 3—5. vgl. 1 Kön. 9, 19. solche auch in dem unsichern Grenzlande Chamath gründete und diese Städte werden bezeichnet 2 Chr. a. a. O. als „feste Städte mit Mauern, Thoren und Riegeln", vgl. 17, 12. wo die Magazinstädte Josaphat's mit Burgen zusammengestellt werden. An solchen Plätzen konnte sich leicht eine grössere Kriegsmacht zusammenhalten. Zwei dieser Handelsstädte waren aber nach 1, 11. Phithom (d. i. Patumos nahe bei Bubastis bei Her. 2, 158.) und Ra^camses (vgl. S. 351.). Pharao verbitterte nach Ex. 1, 14. den Israeliten das Leben durch „harte Arbeit in Lehm und Ziegelsteinen und auf dem Felde," denn der Ackerbau erheischte in Aegypten, dessen Fruchtbarkeit nicht von dem äusserst spärlichen Regen (Abdollat. ed. Paulus p. 3.), sondern vom Nil abhängt (vgl. Dt. 11, 10. 11. Tibull. 1, 7, 25. vgl. Zekh. 14, 18.), recht eigentliche Sklavenarbeit. Dieser schweren Frohne widerspricht aber die Stelle Num. 11, 18. nicht, denn dort wird nur ein Theil Aegyptens als die fruchtbarste Gegend bezeichnet (vgl. Gen. 47, 6. 11. 45, 19. Num. 11, 5 f.). Josephus (Arch. 2, 9, 1.) lässt die Israeliten dann auch noch Kanäle graben und Pyramiden bauen. Dieser Druck dauerte, wie der Elohist in dem Stücke c. 2, 23—25., welches sich genau an 1, 14. anschliesst, ausdrücklich sagt, auch unter dem folgenden Könige

1) Diod. Sic. 1, 56. Plin. h. n. 30, 15.
2) Homer Od. 14, 272. 17, 441.

Amenophis [1]), der sie nach Manetho (Joseph. c. Apion. 1, 26.) in die Steinbrüche (λιϑοτομίαι) am Nil schickte, und die Söhne Israel's seufzten unter der Arbeit und schrieen. Die Grundschrift, welche von der Jugendgeschichte des Moses, seiner Flucht nach Midian nichts weiss, meldet auch nichts von dem wiederholten Zagen und Bedenken, durch deren Ausmalung der Ergänzer Ex. c. 3. u. 4. die Schwierigkeiten des Berufes Mose's und dessen Grösse in Ueberwindung derselben nachdrücklicher hervorheben will. Als die Noth des Volkes auf's äusserste gestiegen ist (2, 23—25.), fühlt sich Moses nach der Grundschrift alsbald zum Werke der Rettung berufen (c. 6, 2—13. v. 26.—7, 7., und wird nur durch das Bedenken zurückgehalten, dass das Volk ihn wegen seiner schweren Sprache nicht hören wolle, wie er dies erfahren 6, 9. So nahm er denn seinen Bruder Aharon als Sprecher zur Seite und beide entschlossen sich vor das Volk und vor Pharao zu treten, ohne es sich zu verhehlen, dass Pharao nicht auf sie hören werde; doch redeten sie mit ihm 7, 7. Der Verfasser entwickelt dann zwar die Erfolge dieser Unterredung weiter nicht, sondern knüpft unmittelbar an 7, 7. in dem Abschnitte c. 12, 1—28. 37—51. die Feier des Passa vor dem Auszuge und eine kurze Erwähnung des letztern selbst an, dann c. 16. den Weiterzug bis zur Ankunft am Sinai 19, 1. beschreibend; aber dass es schwere Anstrengung gekostet habe, den Pharao, dessen Herz verhärtet war, zur Einwilligung zu bewegen, dass der Herr Zeichen und Wunder in Aegypten gethan und in seinen grossen Strafgerichten die Hand an Aegypten gelegt, spricht er im Allgemeinen 7, 3. u. 4. aus.

Mit diesen einfachen Zügen begnügt sich die Schilderung der Grundschrift. Allein sie deutet selbst an, dass die Sage noch einen reichern Inhalt habe, als sie mittheilt; der Ergänzer bemächtigte sich dieses von

1) Der Name erscheint oft auf äg. Denkmälern und Papyrusrollen. Gem, v. Aeg., nach Champollion-Figeac 485. B. v. L. Aeth. u. Aeg. 58.

seinem Vorgänger zurückgehaltenen, von der Tradition zeither noch weiter ausgebildeten Stoffes und führt c. 1, 15. — 2, 22. c. 3 — 6, 1. 7, 8. — c. 11. c. 12, 29—36. c. 13, 17—21. c. 14. und 15. c. 17. und 18. ein höchst glänzendes Gemälde der Verherrlichung Gottes an seinem Volke aus, nach den sparsamen geschichtlichen Erinnerungen, die sich bis zu seiner Zeit erhalten hatten, indem er darin die Wahrheit ausspricht, dass jede ungerechte Herrschaft falle, die göttliche Befreiung und Erlösung aber gewiss komme. In der zunächstfolgenden Kindheitsgeschichte [1]) Mose's, welche eine glänzende Vorbereitung zu seiner prophetischen Erscheinung bildet, findet sich, wie in der des Cyrus bei Herodot (1, 108 f.), des Romulus bei Livius (I, 4.), selbst noch der des Augustus bei Sueton (c. 94.), bei Jesus bei Matth. 2, 13., der Sagenzug: je grösser die Gefahr, welche über ihnen schwebt, desto höher scheint ihr Werth zu stehn; je unerwarteter ihre Rettung, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen ist. Pharao gebietet also nach dieser spätern Sagenbildung den Wehemüttern, Ex. 1, 15., von denen nur zwei mit hebräischen Namen genannt werden, (was aber nicht mehrere für das ganze Volk ausschliessen würde [2]), wenn die Erzählung eine geschichtliche wäre), sie sollten, wenn sie den hebräischen Weibern Hülfe leisteten, auf den **doppelten Fall** [3]) achten: sei das

1) Schumann de infantia Mosis, in Rosenmüller's, Fuldner's und Maurer's Comment. theol. II. 1.

2) Nicht ägyptische Wehmütter, wie Jos. Arch 2, 9, 2. angiebt. Sie sind Vorbilder, wie Rebeqqa's Amme Deborah und Eliezer, Abrahâm's Obersclav und Hausverwalter. Die Namen sind hebräisch. שִׁפְרָה wahrscheinlich = מַשְׁבִּירָה vgl. Hos. 13, 13. Jes. 37, 3, 66, 9. und פּוּעָה in gleichem Sinne von פּוּעַ = נָבַע hervorbrechen.

3) עַל הָאָבְנָיִם Ex. 1. 16. vgl. **Redslob** de hebraeis obstetricantibus Comm. Lips. 1835. Nach **Ewald** Gesch. I. S. 481. soll erklärt werden: „**auf beiden Rädern**“ d. h. **flugs**. Wir fol-

Kind ein Knabe, sollten sie es tödten, sei es ein Mädchen, es am Leben lassen. Die Wehmütter wissen den Mordbefehl zu umgehen, worauf denn das ganze ägyptische Volk den Auftrag erhält, „Alle“ neugebornen Knaben in den Nil zu werfen, Ex. 1, 22. Freilich könnte dieser Befehl, wenn er je gegeben wurde, nicht allgemein vollzogen worden sein, denn sonst hätte Moses nicht so viele streitbare Männer aus Aegypten führen können, auch konnten nur diejenigen von dem Gebote getroffen werden, welche am Nil wohnten. Leicht möglich auch, dass diese mörderischen Befehle, die vom Könige allein ausgingen, vom Volke nicht gebilligt und deshalb umgangen wären. Nach der Erzählung des Ergänzers ist der Mordbefehl freilich ganz ohne Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt Pharao nichts ahnt, und der also nur zufällig durch jenen Befehl mit den andern Gefahr leidet: aber diese Darstellung war der Tradition im jüdischen Volke später nicht absichtsvoll genug und sie hat daher schon bei Josephus (Arch. 2, 9, 2.) eine Wendung erhalten, durch welche sie den Sagen von Cyrus, Augustus und Jesus bedeutend ähnlicher wurde, die nämlich, dass eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (ἱερογραμματεις, wie bei Herodot a. a. O. die Traumdeuter und bei Matthäus die Sterndeuter): es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, den Pharao zu jenem Mordbefehle veranlasst habe. Noch mehr als die biblische Sage beim Ergänzer es thut, schmückt überhaupt Josephus Arch. lib, 2. das Leben des Moses aus, ohne aus andern Quellen als der eigenen Erfindung und der Haggada geschöpft zu haben.

Eine Levitin, Jokebed, war an einen levitischen Mann, welchen die Grundschrift Ex. 6, 20. Amram

gen der Erklärung, welche, nach Lee's Vorgange, gerechtfertigt worden ist von F. Bonary in den Berl. Jahrbüchern 1841. No. 18. S. 140.

nennt [1]) und dessen Stammbaum Jos. a. a. O. §. 6. nachweist, verheirathet und diese Verheirathung hatte lange Zeit vor jenem Mordbefehl stattgefunden, denn sie hatte vor Moses schon Aharon und Mirjam [2]) geboren und diese zu verstecken nicht nöthig gehabt [3]). Als jenes Gebot ergangen war, verbarg sie ihren neugebornen Knaben drei Monate lang. Als nun aber wohl der Verdacht der Verheimlichung ihres Knaben gegen sie rege werden und des Knaben Schönheit (Exod. 2, 2.) die Mutter noch mitleidiger gemacht haben mochte, nahm sie einen Kasten von Papyrus, verklebte ihn mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und den Kasten selbst in das Schilf am Rande des Nil, damit er nicht fortgeströmt, auch vom Ufer aus nicht gesehen werde, wie ihn denn auch die Mädchen 2, 5. nicht bemerken. So wusste sie den Knaben denn ziemlich ungefährdet und setzte ihre letzte Hoffnung auf eine glückliche Fügung, wodurch der Knabe gerettet werden möchte. Die Tochter Pharao's (bei Jos. Arch. 2, 9, 5. *Θέρμουθις*) ging, von ihren Dienerinnen begleitet, um sich im Nil zu waschen und fand den Knaben. Die Umstände, unter welchen dies geschah, können nach ägyptischen Sitten nicht auffallen. Dass die Frauen in Aegypten bei weitem nicht so eingeschränkt waren, wie im übrigen Orient, geht aus Stellen wie Gen. 39., womit zu vergleichen Herod. 2, 111., hervor, und dass die Königstochter an den Nil geht, sich zu waschen, erklärt sich eben aus der Heiligkeit des Nil, ja solche

1) Justin. 36, 2. macht den Moses gar zu Josephs Sohn (!): Filius ejus [Josephi] Moses fuit, quem praeter paternae scientiae haereditatem etiam formae pulchritudo commendabat. Vgl. Ex. 2, 2.

2) Mirjam heisst Ex. 15, 20. Schwester Aharon's, weil dieser der älteste Sohn war, wie Gen. 28, 9. die Machalath nach dem ältern Bruder bezeichnet wird.

3) וילך Ex. 2, 1. ist zu fassen, wie ותרא Gen. 30, 1, und ואקרב Jes. 8, 3. vgl. Richt. 1, 8. S. 310. Anm. 1.

Waschungen kamen, wie man aus Herod. 2, 37. ersieht, am Nil häufiger vor. Als nun die Tochter Pharao's den Kasten im Schilf wahrnahm und sich des Knaben erbarmte, vermuthete sie sogleich (2, 6.), dass es ein hebräisches Kind sei, da gewiss keine Aegyptierin ihr dreimonatliches Kind, wohl aber eine Israelitin ihre Kinder, aussetzen werde. Mose's Schwester (nach Jos. Arch. 2, 9. §. 4. Mirjam d. i. nach der Deutung Num. 12, 1 f. die Widerspenstige), vermuthlich von der Mutter hiezu veranlasst, war bei der Hand, die Mutter herbeizuholen, welche den Knaben im Auftrage der Königstochter aufsäugen sollte, weil eine ägyptische Amme das Kind nicht angenommen hätte. Als er nun aber gross geworden und an den Hof gekommen war, da nahm ihn die Fürstin an Sohnes Statt auf und gab ihm den Namen מֹשֶׁה. Nach einer jener schallnachahmenden und willkürlichen Etymologieen, welche sich in den geschichtlichen, die ältere Zeit schildernden Schriften der Israeliten so häufig finden, soll der Knabe so genannt sein, weil er aus dem Wasser gezogen sei, Ex. 2, 10. vgl. Jos. Arch. 2, 9. §. 6. in A., und vielleicht ist erst aus dieser irrigen Etymologie die Erzählung von der Ersäufung der Kinder und des Moses Rettung hervorgegangen. Das Wort aber ist ein ägyptisches und bedeutet Sohn [1]). Häufig findet sich das Wort in alten Personen- besonders Königsnamen vor, als Thutmosis (Sohn des Merkur), Amosis (Sohn des Mondes), Charmôs (Sohn des Chorus), Phtamôs (Sohn der Sonne), Rhamôs (Sohn des Vulkan). Es könnte aber auch Abkürzung eines vollständigen Namens wie Amosis sein. Die spätere Sage hat das Leben des Moses nun sehr wunderbar ausgeschmückt. Nach Manetho bei Jos. c. Apion. 1, 26. a. E. soll Moses diesen Namen erst später erhalten haben und ei-

1) Gesenius im Thesaur. u. d. W.

gentlich ein heliopolitanischer Osirispriester aus Heliopolis Namens Osarsiph gewesen sein. Nach Chaeremon bei Jos. a. a. O. c. 32. hiess Moses eigentlich ägyptisch Tisithes. Apiôn, der Grammatiker, machte ihn nach Aussage ägyptischer Alten gleichfalls zu einem Aegypter und lässt ihn zu Heliopolis geboren sein. Eupolemus und Artapanus machten ihn nach Euseb. pr. ev. IX, c. 26. zum Schrifterfinder und letzterer hält ihn für einen Schüler des Orpheus und fügt hinzu; die Priester hätten: *διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν* ihn *Ἕρμης* zugenannt. Jos. a. a. O. II. c. 2. Josephus selbst, welcher den Apiôn mit Recht verspottet, berichtet doch Arch. 2, 10, 10. von Mose's äthiopischen Feldzügen. Weil man nämlich die Kuschitin, welche Moses ehelichte (Num. 12, 1.), zur Afrikanerin machte (vgl. S. 393.), so muss Moses einen Feldzug nach Aethiopien machen, Ibisse einnehmen, um die Wüste zu reinigen, Meroe erobern und eine äthiopische Prinzessin heirathen. Schon die Nachricht des Ergänzers, dass Moses am Hofe erzogen sei, steht vereinzelt und ohne alle Bürgschaft da, ja der Verfolg der Erzählung bei'm Ergänzer selbst steht damit im Widerspruch, da er, als ein von der Pharao'stochter angenommener Sohn erzogen, später doch bei seinen Verhandlungen mit Pharao als gar nicht dem Hofe bekannt erscheint. Man kann nicht einwenden, dass ja vor seinem Auftreten der frühere Pharao, unter dem er adoptirt worden, gestorben sei, Ex. 2, 23., denn das Stück 2, 23—25. gehört der Grundschrift an und schliesst sich enge an 1, 1—14. und die Einschaltungen gehören dem Ergänzer. Höchstens könnte also auf diesen jene entschuldigende Ausgleichung ihre Anwendung finden. Die Bemerkung in der Rede des Stephanus (ApG. 7, 22. [1]), dass Moses in „aller Weisheit der Aegypter" erzogen worden sei, wäre höchstens auf

1) Manetho bei Joseph. c. Ap. I, 26. 31. Philo Vit. Mosis Lib. I, §. 3.

eine Form der Weisheit zu beschränken, wie sie im alten Aegypten wirklich gepriesen war, vgl. 1 Kön. 5, 10.; wie denn auch Homer, welcher schon Aegypten wegen seiner Kunstfertigkeit, seiner Arzeneikunde und Weisheit rühmt, Od. 4, 231. sagt: dort sei *ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων* und wie wir Jes. 19. den Stolz auf Priesterweisheit finden, wovon Jos. c. Ap. 2, 13. sagt: *Δύο γὰρ αὐτοὺς φασὶν* [*οἱ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων*] *ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐξ ἀρχῆς ταῦτα προστετάχθαι τήν τε τῶν θεῶν θεραπείαν, καὶ τῆς σοφίας τὴν ἐπιμέλειαν.* Im Sinne des Märtyrer's haben wir uns diese Weisheit gar nicht zu denken, wenn wir beachten, was denn zur Zeit des Stephanus Weisheit der Aegypter hiess, nämlich eine Form des Bewusstseins, die sich erst beim Untergange der heidnischen Religionen bildete und zur Zeit des Moses noch gar nicht vorhanden war. Jene Notiz ist schon eine apokryphische Betrachtung der heiligen Geschichte. Namentlich auch konnte Moses nicht etwa von den Aegyptern eine Unsterblichkeitslehre, die er dem Volke vorschwiegen hätte, entlehnen, denn diese war nach Herod. 2, 123. nichts als eine ziemlich rohe Seelenwanderungslehre und was Moses aus den reinen Religionsvorstellungen der Aegypter überhaupt hätte entlehnen sollen, ist nicht abzusehen, wenn wir ein Zeugniss hören, wie es Tacitus (hist. 5, 4.) abgiebt: Aegyptii pleraque animalia, effigiesque compositas venerantur; Judaei mente sola unumque mentem intelligunt.

Als Moses herangewachsen war und sich seinen Landsleuten genähert hatte, sah er, wie der Ergänzer in seiner Erzählung fortfährt, ihren schweren Frohndienst und tödtete im Zorn einen Aegypter, der einen israelitischen Mann schlug. Dann verbarg er den Leichnam im Sande, um keinen Verdacht zu erregen, denn in Aegypten und Arabien finden häufig Menschen ihren Tod in dem vom Winde zu Hauf gejagten Sande. Aber der Israelit, welchen Moses rächte, hatte es weiter erzählt (2, 13. 14.) und so fürchtete Moses mit Recht, die Ae-

gypter würden es wieder erfahren. Vor der Rache Pharao's musste er zu dem therachitischen Völkerstamme der Midianiter in die benachbarte Wüste entfliehen. Hier wurde er dem Priester Midian's, dem Reʿuél (d. i. Freund Gottes), dem bei den Arabern unter dem Namen Schoaib verehrten Propheten, bekannt. Ex. 2, 16 f. Es kann aber, wenn man Ex. 2, 16—21. und 3, 1. vergleicht (und beide Capp. gehören sicher Einem Verfasser an [1]) nicht bezweifelt werden, dass dieser Reʿuél auch Jithro (3, 1.) geheissen war und somit Josephus (Arch. 2, 12, 1. vergl. Lib. 3, c. 3. und c. 4, §. 1.) im vollen Rechte ist, wenn er Jithro nur für einen anderen Namen des Reʿuél ausgiebt, wie auch im Buch der Richter Gideon bald Gideon, bald Jerubbaal heisst; doch ist wohl nicht Jithro der Beiname — denn unter diesem Namen erscheint er auch im weiteren Verlaufe der Erzählung c. 18., —, sondern Reʿuél. Dieser erscheint aber, da sich die reinere Verehrung Gottes auch bei diesem Stamme erhalten zu haben scheint, als Priester Gottes (Ex. 3, 1. vergl. 18, 10. f.) und Stammfürst (Ex. 3, 1.), zugleich wird Jithro Richt. 1, 16. קֵינִי genannt, ohne Artikel, und die Stelle des nom. propr. vertretend; auch Richt. 4, 11. wird das „von Qáin" erklärt durch: „von den Söhnen Chobab's" (des Sohnes Jithro's); so muss also Qáin ihr Vorfahr gewesen sein, von welchem sich die midianitischen Qäniter ableiteten. Man darf nicht etwa wegen Richt. 4, 11. den Jithro und Chobab für identisch halten, denn jene Stelle ist verderbt. Chobab war nicht der Schwäher, sondern der Schwager des Moses und בֶּן־רְעוּאֵל ist dort ebenso gewiss nach חֹבָב ausgefallen, wie 1 Sam. 21, 12. (vergl. 29, 3.) עֶבֶד־שָׁאוּל nach דָּוִד. Wenn endlich Mose's Weib Ssippora, eine der Töchter Jithro's (2, 18.), die Midianiterin, Num. 12, 1. eine כּוּשִׁית heisst, so ist daran zu erinnern, dass nach einer gewissen Theorie auf Kusch auch südliche arabische Völkerschaften

1) Stähelin, krit. Unterss. S. 28 f.

zurückgeführt werden und dass Habaq. 3, 7. כּוּשָׁן (=כּוּשׁ, wie לוֹטָן Gen. 36, 29. = לוֹט) neben מִדְיָן genannt ist, wie Gen. 25, 2. f. יָקְשָׁן neben מִדְיָן, Joqschan also mit Kusch identisch scheint. S. 286.

Moses weidete die Heerden seines Schwähers hinter d. i. westwärts der Wüste (Ex. 3, 1.), denn Jithro nomadisirte östlich vom Choreb. Mose's glänzende Erscheinung wird vom Ergänzer, der dem prophetischen Zeitalter entstammte, Ex. c. 3. ff. ebenso prophetisch eingeleitet wie Abrahâm's Leben seinen drei Theilen nach, Gen. c. 12, 1—3. c. 15. und 22, 1—9., und wie gleiches bei Jsáaq Gen. 26, 1—5. und Jaqob 28, 10—22. geschah. Auf den weide- und kräuterreichen [1]) Triften am Choreb, welches der allgemeine Name desselben Gebirges für den besondern Sinai ist [2]), der vom Ergänzer, wohl weil man ihn vor David's Zeit als Wohnsitz des wahren Gottes betrachtete, mit der Benennung „Berg Gottes" [3]), wie später beständig der Berg Ssijjon (Ps. 24, 2. Jes. 2, 3.), ausgezeichnet wird, ward Moses von Gott berufen. Er erschien dem Moses im brennenden Busche (dem Feuersymbol aus der Naturreligion für die göttliche Kabod) und der Engel Gottes 3, 2. (= Jahve v. 4. 6.) befahl ihm die Schuhe auszuziehen [4]), weil der Ort heilig sei [5]), wie auch David baarfuss zum Gebet ging (2 Sam. 15, 30.), dagegen die Baalpfaffen 1 Kön. 18, 26. am Altare hinken, weil schon baarfuss (vgl. Jer. 2, 25), was eine Art religiöser Casteiung

1) Jos. Arch. 2, 12, 1.

2) Robinson's Pal. I. S. 155. 197 f. 427. Auch ist zu bemerken, dass der Ergänzer das Gebirge Choreb nennt, nicht der Elohist. Auch im Deuteronomium steht vorherrschend Choreb.

3) Ex. 3, 1. 13. 4, 27. 18, 15. Num. 10, 33. vgl. 1 Kön. 19, 18.

4) Silv. de Sacy chrest. ar. I. 402.

5) Man will den Platz, wo Moses die Schuhe auszog, um herzutreten, auch den Brunnen, aus welchem Mose Jithro's Heerde getränkt haben soll, noch heutzutage nachweisen. Robinson a. O. 160.

ist. Moses scheute sich aber den Herrn anzublikken; eine Bezeichnung dessen, dass er noch nicht an göttliche Offenbarungen gewöhnt war. Moses ward also berufen, sein fortwährend geknechtetes Volk (3. 23.) nicht blos äusserlich durch Fortführung in das durch die Erinnerungen an die Anfänge des Volks geheiligte Land Palästina zu befreien, sondern auch vom alten Aberglauben. Er überwand die Bedenken, dass er als unbedeutender fremder Hirt nicht vor den König treten, dann, dass er das schwierige Werk der Befreiung nicht vollbringen könne (3, 11). Er ward dess gewiss, die Erfahrung und der glückliche Erfolg werde davon überzeugen, dass sein Werk von Gott sei, v. 12. [1]) Ein neues Bedenken, wie er bei seinen Volksgenossen Vertrauen gewinnen solle, wenn er ihnen verkündete, dass ihn der „Gott der Väter" (3, 6.) gesendet habe, schlug die göttliche Ueberzeugung nieder (v. 13, 14.): dass Gott ein unveränderlich ewiges Wesen sei, das er wie einst an den Vätern, so auch an Moses seine Verheissungen erfüllen werde. Auf seine Bedenken, dass die Israeliten seiner Sendung nicht glauben möchten, dass er bei Pharao nichts bewirken könne, wurde er ferner mit Wundergaben ausgerüstet (4, 1 ff.). Durch drei Wunder sollte er sich den Israeliten als Gesandter Gottes beglaubigen (v. 5.). Aber, noch immer traute sich Moses, der demüthig und anspruchslos war, mehr als irgend ein Mensch auf Erden (Num. 12, 3.), nicht die Fähigkeit zu, das grosse Werk zu vollenden, da er selbst stammelte und unberedt war, bis er sich endlich entschloss, seinen Bruder Aharon als Sprecher vor Pharao zur Seite zu nehmen. Nachdem er sich auch überzeugt hatte, dass ihm in Aegypten keine Nachstellungen mehr drohten, da die, welche ihm nach dem Leben trachteten, gestorben waren (Ex. 4, 19.) und er sich von seinem Schwäher Jithro verabschiedet hatte, ohne ihm die ganze Wahrheit zu eröff-

1) Dies ist der Sinn des אוֹת Ex. 3, 12.

nen, um nicht etwa abwendig gemacht und für einen Schwärmer von ihm gehalten zu werden, machte er sich mit Weib und Kindern, Gerschon und Eliezer 2, 22. 18, 2. 4., auf den Weg nach Aegypten. „Es geschah aber“ — heisst es Ex. 4, 24. — „auf dem Wege in der Herberge, da traf ihn Gott und suchte ihn zu tödten.“ Moses scheint also schwer erkrankt zu sein und in seinem Siechthum den Zorn der Gottheit darüber erblickt zu haben (vergl. Gen. 12, 17. 20, 18.), dass er, und mit ihm wohl das übrige Volk, zeither durch die Verhältnisse gehindert, das heiligste Bundeszeichen der Beschneidung vernachlässigt und dieselbe sogar bei seinen Söhnen unterlassen hatte, und doch sollte nach Abrahâm's Vorgange (Gen. 17, 12.) die Beschneidung schon am achten Tage nach der Geburt vorgenommen werden. [1]) Jetzt wo der mit Abrahâm geschlossene Bund erneuert werden sollte, liess Moses die Beschneidung an seinem Sohne (ungewiss an welchem) vollziehn und zwar durch sein Weib, Ex. 4, 25., da er selbst wohl durch seine Krankheit an der Ausführung der Ceremonie verhindert sein mochte. Es konnte aber jeder Israelit (Jos. Arch. 12, 5, 4.), gewöhnlich der Hausvater (Gen. 17, 23.), im Nothfalle auch Weiber [2]), die Beschneidung verrichten. Ssippora bediente sich dabei nach alterthümlicher Sitte eines scharfen Steines (vergl. Jos. 5, 2.), wie auch die Araber bei Bündnissen sich mit einem scharfen oder spitzen Steine (*λίθῳ ὀξέϊ*) in den Mittelfinger bei Bündnissen schnitten (Herod. 3, 8.) und wie die Mythen auch von einem steinernen Messer erzählen, womit Saturn den Vater verschnitt. [3]) Als die heilige Handlung an

1) Gen. 21, 4. vergl. Lev. 12, 3. Luc. 1, 59. Phil. 3, 5. Jos. Arch. 1, 12, 2.

2) Othonis lex. rabb. p. 133. Buxtorf's Syn. jud. p. 90.

3) Mover's Phön. I, S. 626 f. Die ältesten Waffen scheinen überhaupt aus Steinen gefertigt gewesen zu sein, daher wurden nach alterthümlicher Weise bei der Beschneidung Jos. 5, 2. 3. חַרְבוֹת צֻרִים „steinerne Messer“ (nicht: scharfe) gebraucht und צֹר

Mose's Sohne vollzogen war, da soll Ssipporah nach Ex. 3, 26. in Beziehung auf die Beschneidung (לַמּוּלֹת) ausgerufen haben: „Ein Blutbräutigam [1]) bist du (Moses)," und der Sinn der bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte, welche den alten Ausdruck „Blutbräutigam" bei der Beschneidung erklären sollen, ist: Ich habe dich, der du mir schon verloren schienst, durch das vergossene Blut meines Sohnes gleichsam auf's neue als Gatten gewonnen. Der Ausdruck findet aber im Naturdienste seine Erläuterung, in welchem man in der Beschneidung oder Verschneidung ein Sühnopfer fand, das der erzürnten Gottheit dargebracht ward, wie Sanchuniathon, [2]) wenn er die Beschneidung auf den Saturn zurückführt. Vgl. S. 245.

Moses entliess auf dem Wege nach Aegypten Weib und Kinder und schickte sie, um in seiner Sendung unbehinderter zu sein, nach Midian zurück, wie wir aus

ist = צוֹר Stein Jes. 8, 14. Jjj. 22, 24. Die Waffen von Erz sind älter als die von Eisen und wenn der Elohist Num. 35, 16. Waffen von Eisen nennt, so trägt er, wider seine Gewohnheit, einmal eine neue Einrichtung in das Alterthum hinüber, weil die Nennung des Eisens, als möglichen Metall's, dort nothwendig war; sonst kennt er im mosaischen Zeitalter nur Waffen von Erz. Doch wäre es zu weit gegangen, wenn man auf Grund von 1 Sam. 13. 19. behaupten wollte, dass die Hebräer zur Richterzeit noch so weit in der Bearbeitung der Metalle zurückgewesen seien, dass sie ihre Pflugschaaren nur von den Philistern hätten entnehmen müssen, vielmehr war dies nach jener Stelle eine von den Philistern gestellte Friedensbedingung und setzt umgekehrt die den Hebräern abgesprochene Fertigkeit voraus. Die Philister hatten bei Besitzergreifung des Landes die Schmidte weggeführt, ne ferro nisi in agricultura uterentur, wie Porsenna den Römern vorschrieb. Plin. h. n. 34, 14.

1) Im Hebräischen steht חתן דמים; nun ist aber חָתָן nicht blos Bräutigam und Schwiegersohn (1 Sam. 18, 18. Jer. 7, 34.), sondern auch Neuvermählter, junger Ehemann Joel. 2, 16., wie im Griech. γάμβρος und so auch Ex. 4, 26.

2) Sanchun. fragm. ed. Orelli p. 36.

dem Berichte des Ergänzer's Ex. c. 18. erfahren. In Aegypten angelangt, versammelte er die Aeltesten des Volkes und wusste dieselben mit Hülfe seines Bruder's Aharon, der gewiss bei den Israeliten in hohem Ansehn stand, und ihm selbst, weil er stammelte und unberedt war (Ex. 4, 10. 6, 10. 30.) als נביא, das heisst hier einmal in niedrigerm Sinne: als Sprecher, der den Sinn des höherstehenden Mannes den Menschen erklären sollte (7, 1. vgl. 4, 10—17), zur Seite stand, [1]) für den Augenblick wenigstens zu dem alten Glauben zu erheben und sie zu überzeugen, dass der Gott der Väter ihn gesendet habe. Fragen wir nun, wie Moses auf sein grosses Werk geführt sei, so werden wir sagen müssen: Allerdings mochte der Druck, den sein Volk erlitt, auch in der Einsamkeit am Choreb, wenn er dort als Verbannter lebte, allezeit seine Gedanken beschäftigen; allein da er selbst nach der Grundschrift unberedt und schwer von Zunge und daher schon zur Verschlossenheit, zu innerem Brüten geneigt war, so konnte er nicht aus freien Stücken den Entschluss oder Plan fassen, in die Oeffentlichkeit frei herauszutreten und der Stifter eines Volkes zu werden. Es bedurfte eines höheren Antriebes für ihn, dass er also aus sich herausging; es reichte nicht zu, dass er in Aegypten etwa in „aller Weisheit der Aegypter" die Symbolik des Cultus studirte, um dieselbe aus freier Absichtlichkeit in den Dienst Jahve's, welchen er seinem Volke verkünden wollte, einzuführen. Dass er die Idee und Bestimmung seines Volkes

1) Wenn Aharon nur Anfangs ausdrücklich als Organ des Moses aufgeführt wird, (vgl. 4, 16. 7, 1.), so steht dies doch mit dem Verfolge der Erzählung nicht in Widerspruch, denn richtig bemerkt Abenezra zu Ex. 7, 2.: Etsi non semper fit mentio Aharonis cum Moses Pharaonem convenit, discimus tamen ex hoc loco, eos semper simul ad eum ingressos esse. Auch ist es kein Widerspruch, wenn Moses Ap. 7, 22. mächtig in Werken und Worten genannt wird; denn man hat an den Inhalt der Worte zu denken, nicht an den Vortrag.

so klar erfassen konnte, dazu trieb ihn der göttliche, schöpferische Gedanke, welchen geschichtliche Conflicte und die Nothwendigkeit der historischen Verhältnisse überhaupt im ausserordentlichen Menschen und namentlich auch in dem Gesetzgeber hervorrufen und ihn so zur Idee seines Wirkens selbst bestimmen; daher denn auch Moses, der als die geeignete Individualität von Gott berufen war, [1]) nach der biblischen Darstellung überall im Auftrage Gottes handelt und dessen Willen vollführt, also den göttlichen Gedanken und Willen von der eigenen Persönlichkeit unterscheidet, nicht Thaten aus eigenem Antriebe, sondern im Auftrage Gottes thut, Num. 16, 28. 29. beim Ergänzer. Zwar entwickelte Moses das ideale Princip noch nicht zur höchsten Reinheit und das liegt auch in den Worten des Ergänzer's Ex. 33, 12—23: Moses werde (vgl. v. 23.) als Sterblicher die Spuren des wandelnden und waltenden Gottes, und seine Eigenschaften aus seinen Werken hintennach (אחורי), nicht aber sein Wesen und seine Persönlichkeit von vorn her (פנים) erschauen; allein er erhob sich dadurch über die Seinigen, dass er die natürlichen Elemente des Volksbewusstseins bekämpfte. So ward er für das Volk, das noch im bewusstlosen Werden begriffen war, die persönliche Mitte, in welcher das höhere Bewusstsein wirklich lebte; er wurde, als er vor das Volk trat, dessen Mittler und an seine göttliche Sendung sollte das Volk glauben, ohne dass er wie der Stifter des neuen Bundes einziger Inhalt und Gegenstand des Glaubens gewesen wäre; denn der göttliche Gedanke und Wille galt ihm nicht als die Voraussetzung seiner Persönlichkeit. Er war somit recht eigentlich ein Knecht Gottes (עבד יהוה) vorzugsweise, wie er vor allen heiligen Männern des A. B. am häufigsten genannt wird [2]) und

1) Allgemeiner heisst es 1 Sam. 12, 6: Gott habe Moses und Aharon gemacht (עשה), d. h. bestellt, eingesetzt (1 Kön. 12, 31. Jer. 37, 15.), oder nach v. 8: gesandt

2) Zuerst beim Ergänzer Ex. 14, 31. Num. 12, 7. 8., dann Dt. 34. und in dem geschichtlichen Abschnitte: Jos. 1. 8, 31. 33. 9, 24

als Mittler zwischen Gott und Volk stellt ihn der Ergänzer dar. Ex. 18, 19. 32, 11. Num. 12, 8. vgl. Dt. 5, 5.

Der Name eines **Nabi** konnte ihm, wie zu Abrahâm's Geschichte S. 247 nachgewiesen worden, noch nicht zukommen und erst eine spätere Zeit schmückte ihn damit, die ihn überhaupt nach eigenthümlicher Ansicht im Glanze eines grossen Propheten hinstellte (vgl. Ex. 34, 30—35.) und zum Vorbilde prophetischer Befähigung erhob; wie sie ja auf ähnliche Weise für die sittliche Reinheit in den Erzvätern, für die Leitung und Beherrschung des Volkes in Joseph, Josua und David, für das lyrische Lied in David, für die Spruchdichtung und Weisheit in Salomo ihre leuchtenden Vorbilder sah. Darum muss Moses auch einen bedeutenden Ausspruch zum Andenken niederschreiben, Num. 17, 14., gleich den Propheten Jes. 8, 1. 6. 30, 8. Hab. 2, 2. Schon Hoseas 12, 14. fasst des Moses Wirksamkeit als eine prophetische auf, und nach dem noch späteren Ergänzer, Num. 11, 17., konnte Moses von der Grösse und Herrlichkeit seines Geistes sogar noch Anderen mittheilen. Nach Deut. 34, 10 ff. ist nach Moses kein Prophet mehr in Israel aufgetreten, welchen Jahve von Angesicht zu Angesicht gekannt hätte wie ihn, was vollkommen zu dem messianischen Spruch des Deuteronomiker's 18, 18. stimmt. Von keinem andern Propheten gilt, was Dt. c. 34. ausdrücklich von Moses bemerkt wird, dass er Wunder vor einem ganzen Volke that. Er war nach dieser Vorstellung in der Regel fortwährend entschieden, was Jahve's Wille sei, er redete **nach dem Befehle** Jahve's Num. 36, 5. Nur ausnahmsweise wird erwähnt, dass er wegen zu führender Kriege (Dt. 1, 43. 2, 5.), oder sonst in zweifelhaften Fällen (Lev. 24, 12. Num. 9, 8. 15, 34.) eine besondere göttliche Offenbarung (פָּרוּשׁ) abgewartet habe,

11, 12. 15. 12, 6. 13, 8. 14, 7. 18, 7. u. s. f. Später, als man den Namen Jahve vermied, gleichbedeutend damit עבד האלהים 1 Chr. 6, 34. 2 Chr. 24, 9. Neh. 10, 30. Dan. 9, 11.

dagegen spricht Jahve Num. c. 12: „Mund zu Mund (= von Angesicht zu Angesicht) rede ich mit ihm, wie ein Mensch zu dem andern (vgl. Ex. 32, 11.) und in Anschauung (mit klarem Selbstbewusstsein) und nicht in Räthseln und Träumen und er schauet die wahre Gestalt (תְּמֻנָה) Jahve's“ d. h. bedarf keiner Symbole. Er ist der Gesandte Gottes, der seine Thaten nicht aus eigenem Herzen (Antriebe) thut, c. 16, 28. 29; und auch durch seine häufigen Fürbitten für das sündige Volk, die immer Erhörung fanden (Ex. 32, 11. 30. Num. 11, 2. 14, 9. 21, 7.), sich als der unvergleichliche Vertraute Jahve's bewährte. Als prophetische fasste auch der spätere Jeremias seine Wirksamkeit auf Jer. 7, 25. 15, 1. und gleichbedeutend mit dem נביא heisst er איש האלהים Dt. 33, 1. vgl. Ezra 3, 2. Ps. 90, 1. Im Buche der Weisheit 11, 1. heist er „heiliger Prophet,“ so dass er im Sinne des Judenthums als erster Gottbetrauter Mittler zwischen Gott und Volk durch das Beiwort *ἅγιος* zum Unterschiede von den übrigen Propheten ausgezeichnet wird, Als „Freund Gottes und Prophet“ B. d. Weish. 7, 27. heisst er ebend. 10, 16. *θεράπων κυρίου* „Diener Gottes“ (משרת יהוה), gewöhnlicher (vgl. Hebr. 3, 7.) *δοῦλος θεοῦ* oder *κυρίου*

Der mehr geschichtlichen Grundschrift ist eine solche Ansicht von Moses, wie sie der spätere Ergänzer ausspricht, noch fremd; weder nennt sie den Moses einen Propheten, noch stellt sie ihn überhaupt in so unerreichbare Höhe wie jener. Deutlich stellt sich der Abstand in den Schilderungen Beider heraus wenn wir beim Elohisten, Num. 27, 20. 23., beim Ergänzer Exod. 34, 35. betrachten. Auch stellen selbst die späteren Berichterstatter den Moses an anderen Orten keineswegs als so unfehlbar dar, als er nach den im Obigen gegebenen Schilderungen scheinen möchte. Jahve schlägt ihm Dt. 5, 26 eine Bitte ab; Num. 11, 22. zweifelt er, dass Jahve das Volk mit Fleisch versorgen könne und Num. 20, 11. (27, 13. vgl. Dt. 32, 30.) schlägt er aus Unglauben den

Felsen, aus welchem Wasser fliessen sollte, zweimal, weshalb ihm auch der Eintritt in das gelobte Land versagt wurde.

Jedenfalls überragte Moses das eigene, wie die kommenden Zeitalter weit. Allerdings war ein prophetischer Geist in ihm, als er die Idealität Gottes dem Aberglauben gegenüber lebendig erfasste, als er die hohe Bestimmung seines Volkes erkannt hatte, und dies alles nicht als die Frucht der eigenen subjectiven Erkenntniss, sondern als eine göttliche Offenbarung wusste. Er steht insofern in dieser Zeit (wir sehen hier von Mirjam, der Prophetin ab) als eine einzelne und als die grossartigste Erscheinung da. Unmittelbar vom Gefühle der Nothwendigkeit des Gesetzes getrieben, zwang er das halsstarrige Volk nicht durch Lehre und freie Ueberzeugung, vielmehr das Gebot, das dem persönlichen Willen nicht frei entgegenkommt und nicht überzeugen will, sondern sein kategorisches: „du sollst" ausspricht, war die Waffe gegen die Widerspenstigkeit des Volkes. So war denn auch seine Art zu strafen kurz abgebrochener und entschiedener Eifer. Dem Haufen selbst mochte er vielleicht als ein Wunderthäter zugleich erscheinen; denn leitete er den göttlichen Gedanken nicht aus dem eigenen Selbstbewusstsein ab, sondern führte er ihn unmittelbar auf Gott zurück, so mochte man ihm auch die übernatürliche That zutrauen. Dennoch fand Moses nur in den Zeiten kräftiger Erhebung, wie bei der Gesetzgebung am Sinai, unbedingt und von Allen Anerkennung. Sein Ansehn war nur auf die freiwillige Beistimmung des Volkes gegründet und keineswegs so fest, dass er jeden Widerstand und jeden Abfall hätte verhindern können. Zu Zeiten aber übte er die Autorität, welche er besass, wirklich aus, wenn die Ereignisse, welche dies bezeugen, jetzt auch schon zum Theil in einem erhöhteren Lichte uns entgegentreten. Schon nach der Grundschrift Num. 27. 20 f. übte er dieses Ansehn, als er von seinem Glanze durch Handauflegung (vgl. Dt. 34, 9.) dem Josua mittheilte, d. h. als er ihn bei dem Volke des

Ansehns und Vertrauen's theilhaftig machte, das er selbst genoss; als ferner nach dem Ergänzer die 70 Aeltesten von seinem Geiste erfüllt wurden Num. 11, 17 f. Wie gross diese Autorität dann gewesen sein soll (vgl. Ex. 34, 35. beim Ergänzer), ergiebt sich aus der Schilderung von der göttlichen Bestrafung derer, welche ihn anzutasten wagten, in Num. c. 16. und 12., besonders v. 8., wo es heisst: „Warum denn habt ihr nicht gefürchtet zu reden wider meinen Knecht Moses?"

Folgen wir nun wiederum der Erzählung wie sie der Ergänzer, mit Einschluss des Abschnittes aus der Grundschrift c. 6, 2—7, 7., von c. 5 an mittheilt, so ist sie im gegenwärtigen Zusammenhange folgende: Mit seinem Bruder Aharon (d. i. der Leuchtende, אהר = אור) wandte er sich an den Pharao: er möge den Israeliten gestatten, drei Tagereisen weit in die Wüste zu gehn, um zu opfern und ein Fest (חַג) zu feiern 5, 1. vgl. 10, 9. Diese Bitte war von der Art, dass sie, obwohl von Pharao nicht bewilligt, die Aegypter doch gar nicht überrascht zu haben scheint, als ob es etwas gewesen wäre, woran sie selbst schon gewöhnt waren. Wahrscheinlich hatten auch die alten Aegypter gewisse Wallfahrtsorte, eben so wie der Berg bei Mekka den jetzigen Muhamedanern ein solcher noch ist, und das alte Surabit-el-Khâdim, wo sich noch Steindenkmäler mit Inschriften finden, war wohl solch ein Wallfahrtsort der ägyptischen Könige, wo sie Säulen mit ihren Namen aufrichteten.[1]) Um das Volk zugleich von Gedanken abzubringen, welche Pharao für eine Frucht des Müssigganges hielt, wurde es nur noch härter bedrückt (Ex. 5, 6.) und mit schwerer Arbeit überladen, ja selbst Moses und Aharon dachte sich der Erzähler nun vielleicht den Sclavenarbeiten unterworfen. c. 5, 4. Die Aufseher (Schoterim), welche unter Oberaufsicht ägyptischer über das Volk bestellt und beauftragt waren, die Frohndienste an das Volk zu vertheilen, weil sie, (wenn sie

1) Robinson's Pal. I. S. 128 f.

anders damals schon existirten) wahrscheinlich im Besitze der Volkslisten waren, flehten umsonst den Pharao um Erleichterung an; sie wurden abgewiesen und das Volk wandte nun gegen Moses und Aharon seine Vorwürfe, weil sie durch ihr Auftreten vor Pharao ihr Unglück nur vermehrt und durch ihr Vorgeben (5, 3.) ihm einen Vorwand verschafft hätten, sie völlig niederzudrücken (v. 21.). Die unerwartete Vermehrung des Druckes machte den Moses von neuem schwankend (v. 22 f.). Allein in dem entscheidenden Augenblick des höchsten Verzagen's kräftigte ihn, wie der Ergänzer nun c. 6, 2 f. die Grundschrift reden lässt, der Geist von oben. Wiederholt brachte er dem Volke die Kunde vom Gotte Abrahâm's, Isaaq's und Jaqob's, der sich ihm als Jahve offenbart und verheissen habe, das Volk zu erretten. Allein das Volk hörte nicht auf ihn vor Verzagtheit und wegen der harten Knechtschaft Ex. 6, 9. Von neuem ward Moses entmuthigt und dachte, seine schwere Sprache habe mitgewirkt, dass ihn auch die eigenen Volksgenossen nicht hören wollten (6, 12. 30.). Aber als nun Aharon sich wirklich als sein Sprecher (nach der Grundschrift) zu ihm gesellt hatte, da traten sie beide, ohne abermaliges Wanken, vor Pharao, um das Werk hinauszuführen. 7, 6. 7. Der Ergänzer fährt dann (c. 7, 8 f.) allein in seiner Erzählung fort und berichtet, dass alle Bitten, das Volk weiter ziehen zu lassen, vergeblich waren, worauf schon der Elohist (7, 3.) hingedeutet hatte, und schildert in einer ausführlichen Darstellung die Wunder und Zeichen, welche als Strafgerichte schon nach der Sage bei'm Elohisten c. 7, 3. 4. dem Auszuge vorangegangen sein sollen. Moses muss nämlich durch eine Reihe vor Pharao vollführter Wunder diesem, dem Gott das Herz verhärtet hatte, die Erlaubniss abdringen, und das letzte Wunder bewegt den Pharao endlich, das Volk ziehen zu lassen. Den in der Zehnzahl abgeschlossenen Wunderzeichen, welche zugleich Plagen sind, geht Ex. 7, 8—13.

ein Wunderzeichen voran, welches ganz harmlos erscheint. Es wurde zuerst der Versuch gemacht, ob Pharao nicht ohne Schaden klug werden wollte. Moses Stab, den er nach ägyptischer Sitte (vgl. Ex. 4, 2. 7, 1.) beständig trug, ward in eine Schlange verwandelt; die ägyptischen Weisen bewirkten zwar dasselbe, aber durch Geheimkünste 7, 11., nicht durch Wunderkraft wie Moses; dessen Stab aber verschlang ihre Stäbe. Allerdings liegt eine anderweitig oft beobachtete natürliche Thatsache zum Grunde, die aber hier zu einem Wunder ausgeschmückt erscheint. Die Kunst der Schlangenbeschwörung ist in Aegypten von den ältesten Zeiten an bis auf den heutigen Tag einheimisch gewesen. Wie allgemein auch den alten Hebräern die Schlangenbeschwörung bekannt war, zeigt recht deutlich das Wort נִחַשׁ d. i. sich mit Schlangen beschäftigen, wahrsagen durch die *ὀφιομαντεία*. Dann hat es im Sprachgebrauche, wie *οἰωνίζεσθαι*, die specielle Bedeutung aufgegeben und steht überhaupt für: auguria captavit, divinavit, Gen. 44, 5. 15. Lev. 19, 26. 2 Kön. 17, 17.; noch allgemeiner Gen. 30, 27. für ahnen. Vgl. das nom. נַחַשׁ f. Zeichendeuterei, pl. נְחָשִׁים Zeichen, Num. 24, 1. So steht auch Ez. 16, 36. נְחֹשֶׁת überhaupt für Zauberei und Götzendienst; vielleicht ist dort zu lesen נַחְשְׁתֵּךְ. Vgl. auch מְלַחֲשִׁים Ps. 58, 6. Die ägyptischen Schlangenbeschwörer oder Psyllen kennen geheime Zauber, reissen den Schlangen aber nicht die Giftzähne aus, wie man wohl früher angenommen hat. Noch jetzt könne, hat man versichert, die Schlange in einen Stock verwandelt und sie gezwungen werden, dass sie sich todt stelle. Gesetzt nun aber, es wäre das Zeichen wirklich von Moses gegeben, so könnten wir doch nicht mehr ermitteln, wie sich seine Schlange dabei verhielt, und wie es möglich ward, dass er die Obhand über die Weisen erhielt. Dass sie die andern Schlangen frass, ist eben das Wunderliche; fällt diess aber weg, so schwindet auch die Möglich-

keit, dass Moses durch dieses Zeichen dem Pharao irgendwie, wie er doch wollte, hätte imponiren und zur Nachgiebigkeit bewegen können, denn die ägyptischen Magier machen ja die Wandlung der Schlangen in Stöcke nach. Die Schlange des Moses bleibt also eine „flüchtige“ (vgl. Jes. 27, 1.), die vor der Kritik die Flucht nimmt. Wenn nun übrigens nach dem Berichte der Sage auch die Weisen zwar die Stäbe in Schlangen verwandeln, doch Moses Stab die ihrigen verschlingt, wenn auch sie, wenigstens im Kleinen, Wasser in Blut verwandeln, aber nicht das Blut in Wasser; wenn auch sie Frösche heraufbringen, aber nicht davon zu befreien vermögen, so soll nach dem Sinne der Sage die anfänglich relative Macht der ägyptischen Weisen dazu dienen, ihre völlige Ohnmacht, wie sie bei den fernern Plagen sich kundthat, um so schärfer hervorzuheben. Der Zweck der auf das Schlangenwunder folgenden strafenden Wunderzeichen, welche Landplagen sind, soll nach c. 8, 18. vgl. v. 15. sein: zu erweisen, dass Jahve der Herr sei inmitten des Landes, dass also Alles seiner Herrschaft unterworfen sei. Die erste Plage besteht in Verwandlung des Nilwasser's, welches in Aegypten das fast allein trinkbare Wasser ist, und aller übrigen Gewässer in Blut, welches den Feinden Israel's den Untergang ankündigt. Zu dem symbolischen Charakter dieses Wunders vgl. m. Joel 3, 4. 2 Kön. 3, 22. Das Nilwasser röthet sich nämlich alljährlich im Juni über zwanzig Tage lang, wenn der Fluss im Steigen ist oder abnimmt, und Ehrenberg [1]) fand 1823 die ganze Bucht des rothen Meeres in der Nähe des Sinai durch kryptogamische Pflanzen blutig gefärbt. Das Wunder dieser Plage besteht darin, dass zu Anfang des Jahres diese Färbung des Wassers und selbst dessen, was in den Gefässen (7, 19.) war,

1) Ehrenberg Betrachtungen über blutartige Erscheinungen in Aegypten, Arabien und Sibirien, in Poggendorf's Annal. 1830. St. 4. Pococke Reisebeschr. im Morgenl. I, 296. 312.

vor sich ging, und dass auch die Fische, woran der Nil überaus reich ist, umkommen. Dazu sollen die Israeliten reines Wasser gehabt haben, denn nach v. 24. gruben nur die Aegypter nach Wasser, nicht die Israeliten. Die zweite Plage bringt die Frösche, und allerdings ist das sumpfige Nilthal daran so reich, dass sie mitunter zur Plage werden [1]), aber auf natürlichem Wege werden sie von Schlangen und Störchen vertilgt und kriechen nicht in so ungewöhnlicher Weise und Menge überall hin. Zudem kamen und schwanden sie bei dieser Plage mit einemmale auf Moses Befehl; auch blieben die Israeliten von der Plage befreit, und nur die Aegypter waren davon betroffen (8, 7.); in dem Allen aber liegt das Wunderbare. Auch die Sumpfmücken, כִּנִּים, die dritte Plage, sind an sich eine natürliche Erscheinung, doch sollen sie gleichfalls hier ein Wunder sein, da sie plötzlich durch Aharon erweckt werden (v. 12.) und auch die Israeliten unfehlbar verschont geblieben sein sollen. Diese Kinnim sind eine lästige Art von Moskito's [2]), gr. σκνίψ Sap. 19, 10., eine kleine empfindlich stechende Mücke, die in Augen, Nasen und Ohren fliegt und von Philo [3]) näher beschrieben wird. Die vierte Plage ist עָרוֹב, eigentlich Gemisch, und die LXX erklären κυνόμυια Hundsfliege, bei welcher Erklärung v. 17. nicht gesagt ist, dass besonders die Menschen unmittelbar von diesem Geschmeiss zu leiden gehabt hätten. Die fünfte Plage war das allgemeine Viehsterben; die sechste die der Entzündung oder des Geschwür's (שְׁחִין) [4]), welche auch Deut. 28, 27. als eine in Aegypten gewöhnliche Krankheit vorkommt. Die siebente Plage besteht in einem beispiellosen Gewitter, vgl. Ex. 9, 18. 24., mit Hagel und Regen, wel-

1) Plin. h. n. 8, 29. Justin 15, 2.
2) Herod. 2, 195.
3) Philo de vit. Mos. II. p. 97.
4) S. über das Wort Meier z. Joel S. 125

ches Flachs und Gerste, die zu Anfang April in Palästina reifen, zerschlug. Die achte waren Heuschrekken, diese kamen von Osten, vom arabischen Meerbusen, und wurden durch einen Westwind ins Schilfmeer zurückgetrieben, denn die Heuschrecken können mit jedem Winde kommen. Vgl. S. 61. Die neunte Plage war die mit Händen greifbare Finsterniss, welche alle Aegypter als ein Zeichen des göttlichen Zornes drückte, dagegen Licht, als göttliches Gnadenzeichen, den Israeliten leuchtete. Soll auch hier ein Ereigniss, das sich zu anderer Zeit auf natürliche Weise begiebt, in's Auge gefasst sein, so mag an den furchtbaren Gluthwind Chamsin gedacht werden, der gewöhnlich drei Tage dauert und bei welchem die Sonne sich verfinstert; aber das Wunder, dass die Israeliten „Licht in ihren Wohnungen hatten“ Ex. 10, 23., löst sich nicht in's Natürliche auf. Das Sterben aller Erstgeburt, die letzte Plage, ist die Pest, deren Heimath Aegypten ist (Am. 4, 10.) und welche sich zu Kairo gewöhnlich gegen Ende des März oder zu Anfang April zeigt. Diese letzte Wunderplage ist schon angekündigt und begründet vom Ergänzer c. 4, 22. vgl. 11, 4.

Es heisst nun nach den ersten Plagen: „da härtete sich das Herz Pharao's und er hörte nicht auf sie“ c. 7, 13. (wie der Elohist angedeutet hatte 7, 3. 4.). Auch die folgenden Plagen nahm er sich nicht zu Herzen, 8, 11. 15. 28. 9, 7. 12. 35., und gewährte den Wunsch (7, 16.): das Volk einen dreitägigen Weg (8, 23.) in die Wüste ziehen zu lassen, um dem Herrn zu dienen, d. h. das Passa zu feiern (10, 9.), nicht, denn obwohl er wiederholt das Versprechen dazu giebt (8, 4. 21. 24. 9, 27 f.), so nimmt er es doch immer wieder zurück. Nach der Plage der Heuschrecken giebt er zwar nach, weigert sich aber, die Israeliten mit allen den Ihrigen und ihren Heerden zum Feste ziehen zu lassen, wie Moses und Aharon verlangen (10, 8—11.), nur die Männer sollen hinausziehn. Endlich giebt er nach Ver-

lauf der neunten Plage darin nach (10, 24.), dass auch die Weiber und Kinder mitgehen können, nur die Heerden sollen sie zurücklassen. Auf die Mitnahme der letzteren besteht nun Moses zwar, weil es sonst an Opfern mangeln werde, kann aber von Pharao die Zusage nicht erlangen, und so bewirken die neun ersten Plagen den Auszug des Volkes nicht c. 11, 10. Erst die letzte Plage, der Tod der Erstgeburt in ganz Aegyptenland, soll den Pharao nach c. 12, 29 f. (vgl. beim Elohisten v. 12.) zur eigenen Aufforderung an Moses und das Volk Israel, schleunigst aus Aegypten zu ziehen, bewogen haben.

Dass unter diesen Ereignissen, welche nur eine, mit ihrer sonstigen Verfahrungsweise in offenem Widerspruche stehende, Apologetik auf die allergezwungenste und ungenügendste Art vollständig natürlich zu erklären versuchen kann, wirklich Wunder gemeint sein, geht unwidersprechlich daraus hervor, dass sie, wenn auch nicht alle zur ungewöhnlichen Zeit, doch alle, den Weisen Aegypten's unnachahmlich, auf Einen Punkt gehäuft werden und Schlag auf Schlag kommen (vgl. Ijj. c. 2.), dass ihnen ferner für die Aegypter der Charakter der Allgemeinheit beigelegt wird, während die Israeliten sammt ihren Heerden und Aeckern von dem Verderben verschont bleiben, Ex. 9, 4. 26. 12, 12 f., und Licht in ihren Wohnungen haben (10, 23.), während das übrige Aegyptenland von dichtester Finsterniss bedeckt ist; dass sie endlich nach genauer Vorausbestimmung der Zeit erfolgten, durch das Ausstrecken der Hand oder des Stabes Aharon's oder Mose's c. 7, 9. 19. 8, 1. 2. 13. 9, 23. 10, 13. 20. 21. 22. und auf das Gebet Mose's sogleich verschwanden, 8, 3 u. ff. 24 u. ff. 9, 28 ff. 10, 17 ff. Diesen Plagen, welche, wie die Wunder überhaupt, allerdings unter den Begriff des Symboles fallen, liegt der allgemeine Glaube des Alterthumes unter, dass Männer Gottes durch ihr Gebet Plagen über die Feinde verhängen könnten und dass Gott durch dergleichen Plagen die an seinem erwählten

Volke begangenen Frevel räche 1 Sam. 5, 6. Gen. 20. vgl. 2 Macc. c. 3. und 4. Endlich erinnere man sich auch daran, dass ein späteres Zeitalter die Wirksamkeit des Moses als eine prophetische darstellt und die historischen Bücher von Propheten gerne Wunder und wunderbare Vorzeichen geben lassen. Wenn die Grundschrift daher Ex. 7, 3 f. Gott selbst noch sagen lässt: „ich werde meiner Zeichen und Wunder noch viele thun im Lande Missraim“, und: „ich werde meine Hand legen an Missraim u. s. f.“, so lässt dagegen der Ergänzer, der den Moses als Propheten anschaut, ihn selbst schon den Mittler und Vollstrecker dieser Wunder und Zeichen sein. So ist's auch in den historischen Schriften (Sam. und Kön.), bei den prophetischen אֹתוֹת. Ueberall ist es ihre Absicht, das Zeichengeben der Propheten, indem sie den Begriff des prophetischen אוֹת missverstanden und schon die Tradition, die אֹתוֹת in's Wunderbare gearbeitet hatte, als etwas Wunderbares aufzufassen und zu betrachten, z. B. Jes. c. 7. (nicht vom Propheten selbst aufgezeichnet) 38, 7. vgl. 2 Kön. 20, 8. 9.; dagegen doch die Propheten in Wahrheit keine Wunderthäter sind und die אֹתוֹת, wo sie solche selbst geben und berichten, nie für wunderbare Ereignisse ausgeben wollen, sondern als Dinge, die in so innigem, natürlichem Zusammenhange mit den angekündigten Sachen selbst stehen, dass der Prophet, indem er sie angiebt, die Sache selbst nur mit anderen Worten ankündigt. Jer. 44, 29. 30. Jes. 37, 30. vgl. 2 Kön. 19, 29.

Immerhin mögen zur Zeit des Auszuges mehre Plagen zusammengetroffen sein, welche die Sage dann zur grösseren Mehrheit steigerte und der Ergänzer in eine bedeutsame Zahl einfasste. Auch die Grundschrift (7, 3.) spricht schon von אֹתוֹת וּמוֹפְתִים, welche ihr (vgl. 12, 12. Num. 3, 13.) als Wunder gelten; auch Mikh. 7, 15. redet von נִפְלָאוֹת , welche sich zur Zeit des Auszuges ereignet hätten, worin er aber auch wohl den

Durchzug durchs rothe Meer einschliesst, und Jer. 32, 20. spricht mit dem Ausdruck der Grundschrift von א׳ ומ׳. Von Einer Plage, da sie, wie der Verfolg lehren wird, auch anderweitig bestätigt ist, wissen wir geschichtlich nämlich von der Pest oder dem Aussatz. Allein schon aus der Grundschrift (12, 12. Num. 3, 13.) geht hervor; dass bereits zur Zeit der ersten Könige die Sage einseitig erzählte: nur die Aegypter und zwar ihre Erstgeburt, nicht aber die Israeliten, seien von der Pest (der letzten Plage beim Ergänzer) getroffen worden, so dass sich also eine Thatsache ergeben würde, die sich auf natürliche Weise nicht hätte zutragen können und als ein Wunder betrachtet werden müsste. Denn wie hätte es auf natürlichem Wege geschehen können, dass nicht auch die Israeliten von der Pest ergriffen wurden? Und wird nicht auch desshalb in der Grundschrift 12, 12. und beim Ergänzer 13, 15. recht absichtlich hervorgehoben, dass die Erstgeburt geschlagen sei, um damit anzudeuten, dass die Nachgeborenen durch ein Wunder verschont geblieben seien? So fällt also schon diese Auffassung eben so sehr dem Gebiete der umbildenden Sagendichtung anheim, als die übrige Wunderreihe bei dem Ergänzer. Wenn wir somit schon in der älteren Quelle der Schrift bei den Ereignissen, welche den Auszug aus Aegypten bewirkt haben sollen, bereits der ausschmückenden Sage begegnen, so hat ein anderweitiger Bericht über das Motiv des Auszuges ein Recht gehört zu werden, wir meinen die Relation des Manetho [1]). Manetho erzählt: „Amenophis (vgl. S. 386.) habe auf den Rath eines Orakels das Land von 80000 aussätzigen Juden reinigen wollen und sie in die Steinbrüche im Ostlande des Nils geschickt, ihnen aber dann die seit der Zeit der Hyksôs verlassene und dem Typhon geweihte Stadt Avaris (vgl. S. 361.) zum Wohn-

1) Bei Jos. c. Ap. I. 26. 27.

orte angewiesen. Dort hätten sie sich einen hieropolitanischen Osirispriester Osarsiphos, welcher später Moses geheissen sei, zum Anführer erwählt; dieser habe ihnen ein Gesetz gegeben und geboten, die Vielgötterei zu meiden, alle Thiere aber, welche bei den Aegyptern für heilig gehalten wurden, zu schlachten und zu essen, um sie also der ägyptischen Sitte zu entfremden. Osarsiphos habe die Stadt Avaris befestigen lassen und sich zum Kriege gegen die Aegypter gerüstet, auch eine Gesandschaft an die früher vom Könige Thummosis vertriebenen in Jerusalem wohnenden Hyksôs geschickt, welche ihm, durch das Versprechen gereizt, dass Avaris, welches sie früher besessen, in ihre Hände geliefert werden sollte, mit 200,000 Mann zu Hülfe gekommen seien. Amenophis habe trotz seiner 300,000 Mann nicht gewagt, sich mit ihnen in einen Kampf einzulassen, sondern sich nach Memphis zurückgezogen und sei dann mit vielen Schiffen und einer Menge Volks nach Aethiopien gegangen, wo er bei dem befreundten Könige gute Aufnahme gefunden habe. Die Hyksôs (Manetho nennt sie Solymiter) [1]) hätten indess in Aegypten grosse Ver-

1) Manetho nennt sie Solymiter und Hierosolymiter. Es ist bereits S. 215. bemerkt worden, dass die alten Solymer, welche bei Homer zuerst als ein kleinasiatisches Volk erscheinen, wahrscheinlich eine hebräische Völkerschaft im weiteren Sinne des Wortes seien. Es ist auch kein Grund vorhanden, von der Annahme abzugehen, dass dabei an einen Zusammenhang mit Salem (Jerusalem) zu denken sei, da dieser Name ja uralt zu sein scheint (S. 271). Der Name Hierosolyma, der nichts anders heissen kann als: Tempel von Solyma (welches Pausan. VIII, 16. eine Stadt der Hebräer nennt) oder der Solymer, scheint allerdings erst seit des Hekatäus von Abdera Zeit an, da er Jerusalem zuerst so nennt bei Jos. c. Ap, 1, 22., in Gebrauch gekommen zu sein; nach seiner Zeit wiederholen ihn Eupolemus (Euseb. pr. ev. IX, 30.), Agatharchides (Jos. c. Ap. 1, 22,) und Lysimachos (ebd. c. 34.); in der griech. Uebersetzung der canonischen Schriften des A. T. findet sich der griechische Name noch nicht, sondern der hebräische Jerusalem; in den Apokryphen und im N. T. herrscht dagegen der

heerungen angestellt, Städte und Dörfer in Brand gesteckt, die Bildnisse der Götter vernichtet (vgl. Joseph. c. Ap. c. 14.) und die den Aegyptern heiligen Thiere geschlachtet und gegessen; doch als Amenophis nach dreizehn Jahren mit seinem Sohne Rhampses aus Aethiopien zurückgekehrt sei, da habe er die Juden sammt den Hyksôs', geschlagen und bis zu den Grenzen Syriens verfolgt.

Fassen wir nun die beiden sich widersprechenden Berichte, einerseits der Schrift, andrerseits des Manetho, genauer ins Auge, so lässt sich allerdings schon darin ein Irrthum des Manetho nicht verkennen, dass er die Hyksôs, die er irrig für Juden zu nehmen scheint, schon in Jerusalem wohnen und von daher erst wieder den Aegytern zu Hülfe kommen lässt; auch ist es ohne Zweifel grundfalsch, wenn er den Moses, gleich andern spätern Geschichtschreibern, zu einem hieropolitanischen Osirispriester macht. Ganz unkritisch wäre es aber, geradezu behaupten zu wollen, der Bericht des Manetho, welchem, nach den Bemerkungen der Einleitung, geschichtlicher Werth nicht abzusprechen ist, enthalte nur Lüge, nur Hass und Galle gegen die Juden habe ihn eingegeben. Dieser Judenhass bei Manetho ist nur der Art, wie ihn Aegypten von jeher gegen die Vorderasiaten hegte, nicht ein Hass, der die Macht und das Ansehn der Juden verringern wollte, wie er sich erst nach Manetho und Lysimachus (am Ende des zweiten oder Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) bezeugt. Manetho's Bericht muss aber dadurch schon

griechische Namen vor. Wenn somit Manetho die Hyksôs Solymiter und Hierosolymiter nennt und sie für Bewohner Jerusalems ausgiebt, so irrt er nur darin, dass er sie schon zur Zeit des Auszuges in Jerusalem wohnen lässt. Später hat man allerdings bei den alten Solymern irrig geradezu an die Juden oder Israeliten gedacht, so Choerilus bei Josephus (vgl. S. 216.), Mart. VII, ep. 54., Juv. Sat. VI, 392, 544.) und andere nach Tacit. V, 2. Auch bei Manetho lässt sich dies schon erwarten.

ein günstiges Vorurtheil für sich erwecken, dass er, wie wir früher (S. 360.) sahen, den Auszug der Israeliten, in überraschender Uebereinstimmung mit den Nachrichten der Schrift, in der Zeit des Amenophis ansetzt. Warum wollte man sich das geschichtlich sichere Resultat durch die Annahme verkümmern, dass Manetho diese Zeitangabe nur aus alttestamentlichen Berichten geschöpft habe, da ihm doch sonst echtägyptische Angaben nicht fehlen? Auch bestehen, wie wir im Verfolge sehen werden, solche Widersprüche zwischen ihm und der Schrift, dass nicht daran zu denken ist, Manetho selbst habe die alttestamentlichen Berichte vom Auszuge aus Aegypten gekannt und sie mit ägyptischen verschmolzen. Dies that erst eine spätere Zeit. S. 360. Dass Josephus (a. a. O. §. 28.) die Erzählung des Manetho für eine Dichtung hält, will nichts besagen, da er die Hyksôs (c. Ap. c. 14.) für die Israeliten selbst hält, die aus Aegypten nach der Schrift einwanderten. [1]) Es fehlt seinem Berichte nun aber in der That der historische Gehalt, durch den sich der biblische erst recht dem Verständniss erschliessen lässt, nicht. Schon dass nach ihm die einen (die Israeliten) aussätzig waren, ohne dass die andern (die Aegypter) ausgeschlossen werden, ist eine Nachricht, welche für die historische Kritik offenbar den Vorzug vor der einseitigen der Schrift verdient. Dass ferner die Hyksôs sich mit den Israeliten vereinigt haben, wie Manetho und auch Chäremon (Jos. c. Ap. I, 32.), welcher unter den 280,000 sicherlich die Hyksôs versteht, berichten, findet seine Bestätigung in den weiter unten zu beleuchtenden Zählungen des Volkes nach dem Auszug. Endlich giebt Manetho das wahre geschichtliche Motiv des Auszuges an: es war nicht sowohl Pest oder Aussatz, welcher ihn veranlasste, denn obwohl die Israeliten Aussätzige waren, so redet Manetho doch nur

1) Ihm stimmten bei Hoffmann i. d. Stud. u. Krit. 1839. H. 2. S. 407 ff. Hengstenberg die BB. Moses und Aegypten S. 260.

im Anfange seines Berichtes von dieser Lepra: vielmehr hatte die den Aegyptern gefährliche Verbindung mit den Hyksôs und ihre kriegerische Stellung als Eroberer gegen Aegypten eine Schlacht zur Folge und diese bewirkte den Auszug. Allerdings erhebt sich nun noch ein Widerspruch mit der Schrift, den wir uns bescheiden, mit allgemeiner Beistimmung lösen zu können. Nach Manetho werden die Juden geschlagen und bis Syrien verfolgt, dagegen sind nach Ex. c. 12, 37. und c. 13. die Israeliten schon zwei Tage ausgezogen, dann erst werden sie von den Aegyptern verfolgt, welche alle im rothen Meere umkommen, so dass auf dem Weiterzuge nicht mehr von ihnen die Rede ist. Es könnte die Ausgleichung dieses Widerspruchs durch die Annahme versucht werden, dass die Israeliten, in Verbindung mit den Hyksôs, als sie von den Aegyptern geschlagen waren, entflohen seien (vgl. Ex. 14, 5.), dass dann, etwa in der von der Schrift angegebenen Zeit, die Aegypter sie aus später zu entwickelnden Gründen, verfolgt hätten, um ihnen vollends das Garaus zu machen, aber nur, um selber umzukommen. Wenn Manetho sagt: Amenophis habe sie bis zu den Grenzen Syrien's verfolgt, so dürfte man darin einen minder genauen Ausdruck sehen und nur an die Richtung dahin zu denken haben. Lassen wir auf diese Weise der Schrift ihr Recht, so sind wir andrerseits verpflichtet, es auch der Nachricht des Manetho einzuräumen und beide Quellen in ihren Aussagen nach bestem Vermögen zu vereinigen.

Manetho blieb nun aber der älteste Gewährsmann für diese Relation und die Quelle für die nachfolgenden Geschichtschreiber, welche dieselbe mehr und mehr trübten und auf gehässige Weise verunstalteten. Chäremon (bei Jos. c. Ap. I. 32.), der natürlich von Josephus gleichfalls (c. 33.) gezüchtigt wird, erzählte in seiner ägyptischen Geschichte: Amenophis habe, auf Grund eines Orakels der Isis, 250,000 Aussätzige unter

ihren Anführern Moses und Joseph, welche er ägyptisch Tisithen und Peteseph nennt, vertrieben. Als nun diese beiden nach Pelusium kamen, stiessen sie daselbst auf eine grosse Masse Volks (380,000 Hyksôs), welcher Amenophis den Eintritt in Aegypten verweigert hatte. Mit dieser verbanden sie sich, zogen wieder zurück nach Aegypten und vertrieben den Amenophis nach Aethiopien. Seine Gattin aber, die er schwanger in Aegypten zurückgelassen hatte, gebar bald einen Sohn, welcher, nachdem er herangewachsen war, die Juden nach Syrien verjagte und seinen Vater aus Aethiopien wieder zu sich kommen liess. Dieser Bericht ist ein Auszug aus Manetho, nur dass er den Joseph neben Moses stellt und beider ägyptische Namen nennt. Nach Lysimachus (bei Jos. a. a. O. c. 34.) soll dem Könige Bocchoris, nachdem eine grosse Hungersnoth ausgebrochen war, durch ein Orakel des Amon geboten sein, die aussätzigen Juden zu ersäufen, oder in die Wüste zu schicken, dass sie dort umkämen. Sie hätten sich aber unter Moses zusammengethan und den Auszug in die Wüste angetreten, seien nach vielen Mühsalen endlich in Judäa angelangt und hätten die Stadt Jerusalem gebaut. Den Bocchoris nennt auch Tacitus, sonst kommt der Name nur noch bei späteren Schriftstellern vor, bei Diodor (I, 45. 79. 94. 95.), Aelian (Hist. an. XI., 11.), Plutarch (de Iside §. 8.), Athenäus X, 418. (207.) und Manetho Er fällt nach Diodor in den Uebergang aus dem neunten in das achte Jahrhundert, nach Manetho bildete er die vierundzwanzigste Dynastie, die von der aethiopischen verdrängt wurde. Wahrscheinlich entstand die Ansicht, dass der Auszug in so späte Zeit herabzusetzen sei, in einer Periode, in welcher man das Alter der jüdischen Nation herabzusetzen pflegte. Lysimachus wählte aber die Regierungszeit des Bocchoris wohl deshalb, weil man ihm und seiner Zeit eine abweichende Denkart in religiösen Dingen zuschrieb und in eine solche Zeit

religiösen Gegensatzes glaubte man die Auswanderung der Juden setzen zu müssen [1]). Strabo (lib. XVI.) lässt die Juden freiwillig ausziehn. „Die verbreitetste Sage", heisst es bei ihm, „mache die Juden zu Abkömmlingen der Aegypter; ein gewisser Moses, ein Priester, sei missvergnügt über das dortige Wesen fortgezogen und mit ihm viele, welche die Gottheiten verehrten." Nach Diodor von Sicilien (Eclog. XL, 1. T. II. p. 542. ed. Wessel) „hätten einmal viele fremde Völker in Aegypten die Götter auf verschiedene Weise verehrt. Daraus sei dann für die Reinheit der Religion Gefahr entstanden. Als sich nun auch noch eine Seuche hinzugesellte, da hätten die Eingeborenen auf keine andere Weise Errettung von diesem Uebel erwartet, als durch Vertreibung der Fremden. Von diesen zogen dann die tüchtigsten unter Danaus und Kadmus (also etwa in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausend) nach Griechenland, der grosse Haufe aber nach Judäa, und das seien die Juden.', — Derselbe erzählt in dem Fragmente des 34sten Buches (ed. Wessel.) T. I. p. 524.): „dass Antiochus Epiphanes nach der Einnahme Jerusalem's von vielen seiner Freunde inständigst angegangen worden sei, Stadt und Land zu vertilgen. Es sei das ein Volk, das einzig und allein von allen Völkern jede Vermischung und Freundschaft mit Anderen verschmähe, ihre Vorfahren seien als gottlose und den Göttern verhasste Leute aus Aegypten vertrieben worden, denn man verstiess sie des Aussatzes wegen, und darauf hätten sie sich in der Gegend von Jerusalem niedergelassen." Wenn auch hier die Juden Aussätzige sind und auch das Verhältniss der Aussätzigen zu den Juden bei Diodor anders angegeben wird, so stimmt sein Bericht doch im Ganzen mit dem des Manetho überein. Dass er selbst

1) Vgl. J. G. Müller in den Stud. u. Krit. 1843. H. 4. Seite 916—921.

aus ihm geschöpft, ist wegen der Widersprüche in den Angaben der ägyptischen Königsreihen nicht glaublich. Des Apiôn Aussage, welcher dem Lysimachus folgt (bei Jos. a. a. O. II. 2.), verdient allerdings das strenge Urtheil, das Josephus über ihn fällt. Er lässt den Moses aussätzige, blinde und lahme Juden ausführen und zwar im ersten Jahre der 7 Olymp., in welchem, wie er sagt: die Phönizier Karthago gegründet hätten! Gegen die letztere chronologische Angabe wendet Josephus ein, dass Hieram, der Zeitgenosse Salomo's, früher als 150 Jahre vor Gründung Karthago's gelebt habe. Tacitus (Hist. V, 3.), der in mehren Umständen mit Lysimachus übereinstimmt, sagt: „nach der Mehrzahl der Gewährsmänner sind die Juden aussätzige Aegypter [1]) Bei einer in Aegypten entstandenen Seuche befragte der König Bocchoris das Orakel des Amon, was da zu thun sei und erhält die einfache Antwort, man solle die aussätzigen Leute in andere Länder entfernen. Man suchte sie nun überall zusammen und trieb sie in die Wüste, wo sie ihres Elendes kein Ende wussten. Einer aber aus den Verbannten, der den Muth nicht verlor, habe ihnen den Rath gegeben, fortan sollten sie, von Göttern und Menschen verlassen, von keinem von beiden etwas erwarten, sondern nur ihm vertrauen. Er sei der Führer, der ihnen vom Himmel gesandt sei, habe er ihnen doch schon jetzt aus der Noth geholfen! Da seien ihm alle beigefallen und aufs Gerathewohl, ohne den Weg zu kennen, weitergezogen.“ Endlich berichtet Justin c. 36, 2.: Aegyptii quum scabiem et vitilegium paterentur, responso moniti eum

1) Tacitus h. V, 2. giebt noch andere Meinungen über die Abkunft der Juden an; nach Einigen sollten es Aegypter (vergl. S. 211.) sein, die zur Zeit der Isis das Land verliessen, nach Anderen Aethiopier, oder Kreter (Idäer vom Ida), die nach Lybien eingewandert seien, nach Anderen Solymer, nach Aa. Assyrer. Diese Ansichten sind kritisch gewürdigt von J. G. Müller a. a. O. S. 893. ff.

(Mosen) cum aegris, ne pestis ad plures serperet, terminis Aegyptii pellunt.

Aber auch einige alte Mythen, welche über des Manetho Zeit hinausgehen, wissen von der Flucht der Israeliten aus Aegypten. Den ältesten Bericht des Mythus giebt Plutarch de Is. §. 31., der ihn aber nicht billigt. Er lautet bei ihm: „nach dem Kampfe mit Horus sei Typhon sieben Tage lang geflohen, und als er gerettet war, habe er die Söhne Hierosolymus und Judäus erzeugt.“ Nach einer andern Relation des Tacitus (h. V, 2.) berichteten Einige: „dass sich unter der Regierung der Isis die Aegypten überschwemmende Menschenmenge unter der Anführung des Hierosolymus und Juda in die nächsten Länder entladen habe.“ Zwischen beiden Berichten findet sich keine erhebliche Differenz. Wenn Tacitus von der Isis, Plutarch vom Typhon spricht, so erkennen wir darin denselben Mythus, nach welchem unter der Regierung der Isis Typhon sich vor Horus auf die Flucht begiebt. Dass bei Tacitus Hierosolymus und Judäus die Führer der Juden aus Aegypten sind, bei Plutarch dieselben erst nachher (in Palästina) geboren werden, dadurch wird am Wesen der Sage nichts geändert. Anders und mehr geschichtlich findet sie sich bei Tacitus, Apiôn und Justin. Tacitus (h. V, 3.) erzählt: „als die Juden die Wüste betraten, habe Wassermangel ihnen bald allen den Untergang gebracht (vgl. Ex. 17, 1—7. Num. 20, 8. Dt. 6, 16.), so dass sie auf der weiten Ebene alle da lagen und verschmachteten. Da erschien eine Heerde wilder Esel, weidete und zog sich auf einen Felsen, der mit einem schattigen Haine bedeckt war. Moses dachte, wo Gras ist, da ist auch Wasser, ging den Eseln nach und wirklich fand er reichliche Quellen.“ Auch nach Justin c. 36. hätten die Juden nach siebentägiger Irrfahrt in der Wüste den Zug beendet und deshalb den siebenten Tag geheiligt und nach Apiôn (Jos. c. Ap. II. 2.) sollten die Juden den ganzen Weg in sechs Tagen zurückgelegt

(am 7ten vollendet) haben. Bei den beiden letzten Zeugen sind wenigstens noch die Zahlen von dem Mythus zurückgeblieben. Während aber in der zweiten Relation des Tacitus der geschichtliche Moses an der Spitze der Juden durch die Wüste zieht und am siebenten Tage diesen Zug vollendet, reitet Typhon in jenem Mythus sieben Tage lang durch die Wüste; während hier Esel auf ganz natürliche Weise dem Führer der Juden die Wasserquellen zeigen, ist dort der (dem Typhon heilige) Esel das Reitthier des Gottes; während hier von der geschichtlichen Person des Moses geredet wird, sind dort Hierosolymus und Judäus (Juda) als blosse Personen eines sogenannten etymologischen Mythus aufgeführt. Es wurde dem Mythus also später eine mehr geschichtliche, natürliche Gestalt gegeben, indem man nur Einzelnes aus demselben herausnahm, wie die Esel und die sieben Tage. Schon ehe die Relation diese mehr geschichtliche Gestalt annahm, war Typhon bereits mit den Juden, mit den Stammvätern Hierosolymus und Judäus in Verbindung gesetzt, an ihre Stelle traten aber später geschichtliche Personen, wie Moses, als mit dem Mythus die historische Relation des Manetho über den Auszug aus Aegypten in Verbindung gesetzt wurde, z. B. bei Tacitus h. V, 3. Der Mythus, wie er sich bei Plutarch findet, entstand wahrscheinlich in Aegypten, unstreitig vor Manetho. Wenn von einer königlichen Herrschaft Typhon's in Aegypten oder einem Streben derselben und einer Vertreibung nach Syrien gesprochen wird, so ist dies nach dem etymologischen Sprachgebrauche von einer Herrschaft vorderasiatischer, den Typhon verehrender Völker in Aegypten (vgl. S. 377.) und deren Vertreibung nach Syrien zu verstehen.[1]) Man übertrug aber in späterer Zeit aus Gehässigkeit den Esel- oder Typhondienst auf die Juden, worauf wir zu Ende von Abschnitt VI. zurükkommen.

1) Vgl. J. G. Müller a. a. O. S. 928—935.

Nach der Grundschrift Ex. 12, 1—28 [1]) ward noch vor dem Auszuge, zum Beginne des Massothfestes das herkömmliche Frühlings- oder Passaopfer vom Volke geschlachtet und in der Nacht des 15ten Abib [2]) (Nisan), also in der Nacht auf den ersten Tag des siebentägigen Massothfestes verzehrt. Die Verbindung zwischen der ursprünglichen Bedeutung dieses Festes im Naturdienst (vgl. S. 380 f.) und der späteren geschichtlichen war anfänglich wohl nur lose, doch ward die letztere bald die überwiegende. Alles was das Fest betraf, wurde somit vom Standpunkte der Sage betrachtet und durch sie erläutert, so dass endlich die ausführliche Erzählung vom Auszuge aus Aegypten und vom Passa Ex. c. 12—14. (woran der Elohist nur in c. 12, 1—28. 29—51. Theil hat) entstanden ist. Am Schlusse der ägyptischen Drangsale, wo das dem Volke wiederfahrene Heil und der Auszug zu schildern war, fand der Verfasser eine geeignete Stelle, auch die Ceremonien des Passa aus der Erinnerung an jenes Ereigniss zu erläutern. Zuerst wurde also die Erklärung des blutigen Opfer's gegeben. Das Opfer sollte hindeuten auf die letzte Plage: den Tod aller ägyptischen Erstgeburt, welche Gott an seinem Volke vorübergehen liess, daher das Passa nun als ein Fest der Verschonung galt und der Ritus: die Pfosten und Schwellen der Häuser mit Blut zu bestreichen (Ex. 12, 7. 22—23.) sollte vollzogen sein, um die Gefahr, die vom Würgengel drohte, abzuwenden. Vgl. Ez. 9, 4. Apoc. 7, 1—8. Doch liegt diesem Ritus ursprünglich eine ganz andere Bedeutung in der Naturreligion zum Grunde. Er erklärt sich aus der ägyptischen Sitte: Schaafe, Bäume und andere Gegenstände in den Frühlingsnachtgleichen (zu welcher Zeit das Fest gefeiert wurde) zu salben

1) Dieser Abschnitt gehört der Grundschrift an. Stähelin in d. Stud. u. Krit. 1835. S. 462. 467., dess. krit. Unters. S. 16. 19. i. A.

2) E. Bertheau: die sieben Gruppen mos. Gesetze S. 66 f.

und dadurch gegen die verzehrende Sonnengluth zu schützen, weil an diesem Tage das Feuer einmal die Welt verbrannt haben sollte [1]) Auch die Peruaner bestreichen in den Herbstäquinoctien die Thüren der Tempel mit einem blutigen Teige, als Sinnbild der Sonnengluth. Zur Erinnerung an jene Verschonung sollte also das Opfer jährlich als ein Sühnopfer dargebracht werden und der Verfasser erläutert dann die Riten, unter denen das Fest jährlich zu schlachten und zu bereiten sei. Dieses Mahl sollte kein froher Opferschmaus sein, wie am Herbstfeste, sondern mit der Zukost bitterer Kräuter (Ex. 12, 8,) sollte es unter Angst und Zittern verzehrt werden, zur Erinnerung daran, in welcher Stimmung das Volk sich einst zu dem dunkeln Wege gerüstet und das Passa gefeiert habe. Ex. 12, 11. Die Sage berichtet dann, wie endlich nach der Feier des Passa die letzte Plage, die Pest, den Pharao nachgiebig gemacht habe, dass er die Israeliten ziehen liess (c. 12, 29.), denn die Erstgeburt der Aegypter wurde geschlagen, die der Israeliten blieb verschont. Um das Ungesäuerte, das am Passa nach alter Sitte genossen ward, mit der Geschichte in Zusammenhang zu bringen, sollen die Israeliten das Brot zur Reise wegen Kürze der Zeit nicht einmal haben säuern können und daran zur Erinnerung soll solches Brod in dieser Festzeit genossen werden Ex. 12, 15. vgl. v. 39. Endlich wird von der Tödtung der Erstgeburt in Aegypten Ex. 13, 12. (unmöglich aber schon von Moses) auch die alte der Naturreligion angehörige Sitte der Heiligung der Erstgeburt von Menschen und Vieh abgeleitet. Auf dem Standpunkte der Naturreligion wurden aber die Erstgeborenen dem Molek wirklich geopfert, und diese Anschauung, dass ihm die Erstgeburt gebühre, setzt Jahve als bekannt voraus, wenn er sagt: „heiliget mir die

1) Epiphan. haeres. I. 18.

Erstgeburt, denn sie ist mein.“ Ex. 13, 2. Wenn Num. 3, 13. in der Grundschrift die Auslösung noch auf eine andere Weise bewirkt wird, indem Jahve für sie die Leviten als Eigenthum annimmt, so erinnert dies nur an die Neigung der Hebräer: Ideen und Namen durch verschiedene geschichtliche Umstände zu erläutern, um ihnen dadurch festeren Halt zu geben. Das spätere Gesetz lieh dem Feste eine geschichtliche Beziehung, zu einer Zeit, gewisse Gleichgültigkeit gegen die alten hohen Erinnerungen des Volkes einbrach und es Noth that, dass sie von Vater auf Sohn dem Gedächtniss eingeprägt wurden, welche Vorschrift das Gesetz wie für die Zukunft giebt. So schon bei'm Elohisten Ex. 13, 8—10. 14—16., dann wiederholt im Deuteron. Dt. 6, 8. 11, 18. Das Gesetz gab also dem Passa ein besonderes Ansehen, wenn es dasselbe mit jenem Bewusstsein der geschichtlichen Bedeutung seiner Riten schon in der Nacht vor dem Auszuge von den Israeliten gefeiert sein liess, wie ja der Elohist auch in der Geschichte des Zuges gern bei geeigneten Anlässen Gesetze einzuschalten pflegt, um sie dadurch der grösseren Beachtung zu empfehlen. Doch kann eine solche Feier, bei welcher das Passa in dieser geschichtlichen Bedeutung aufgefasst wird, zu dieser Zeit noch nicht gedacht werden, und das Gesetz selbst kann erst später gegeben sein, da es v. 12. die Heiligung aller Erstgeburt aus ihrer Tödtung in Aegypten erklärt; ja wenn Moses selbst diese geschichtlichen Deutungen später hätte geben können, so doch nicht in der Nacht vor dem Auszuge, in welcher der Würgengel erst Aegypten durchziehen wollte, um die Erstgeburt zu schlagen v. 12. 13. 23., was dem Moses nicht bekannt sein konnte. Als geschichtliche Thatsache würde also höchstens nur gelten können, dass die Israeliten vor dem Auszuge ein Passa feierten, allein es hätte dies, nachdem die Pest schon ausgebrochen war, wie die anderweiti-

gen Historiker voraussetzen lassen, nicht vor ihrem Ausbruch, wie Grundschrift und Ergänzer das Ereigniss darstellen, geschehen können. Doch wird das ganze Passamahl in der Nacht vor dem Auszuge über Alles zweifelhaft dadurch, dass die Israeliten von den Aegyptern geschlagen waren und sich davon machen mussten, also schwerlich Zeit zur Anordnung und Abhaltung einer solchen Feier hatten, wie die vom ganzen Volke begangene war. Als man später dem alten Passa aber jene geschichtliche Bedeutung gab, war es am natürlichsten, seine Einsetzung an die Stelle hin zu verlegen, wo wir es nun finden.

Vor dem Auszuge nahmen die Israeliten nach dem Bericht des Ergänzers noch silberne und goldene Geräthe und Kleinodien [1]) und Kleider von den Aegyptern mit. Ex. 3, 20—22. 11, 1—3. 12, 35. 13, 25. 26. vgl. Gen. 15, 13. 14. Jedenfalls lässt dieser Vorgang eine Lösung zu, welche die Israeliten vom Vorwurfe des Raubes reinigt. Sie hatten zum Feste, an dessen Feier sie die Flucht hinderte, silberne und goldene כֵּלִים von den Aegyptern geborgt (3, 22. 11, 2. 12, 35.), und wir haben auch hier wahrscheinlich wieder auf eine Sitte zurückzusehn, wie sie an dem Frühlingsfeste der Syrer, am Brand- und Fackelfeste, statt fand. Man hing nämlich dabei lebendige Opferthiere, Kleider, goldene und silberne Kostbarkeiten an Bäume und zündete dann das Ganze an [2]). Wurden solche Züge von der Sage eingekleidet, so erhielten sie leicht etwas Unpassendes und Anstössiges, wie ja auch das Bestreichen der Thüren Ex. 12, 13. eine Jahve's unwürdige Handlung voraussetzt, wenn sie im geschichtlichen Sinne gefasst wird [3]). Bei der Flucht

1) כלים sind auch כלי חמדה Hos 13, 15. Nah. 2, 10. kostbare Geräthe, d. i. goldene und silberne (Gen. 23, 53.) Kleinodien.

2) Lucian de Dea Syr. sect. 49. Justin c. 36. sagt vom Moses: sacra Aegyptiorum furto abstulit.

3) Noch ein anderes Gebot deutet auf altheidnische Sitte am Frühlingsfeste hin. Das dunkle Gesetz Ex. 23. 18' vgl. Dt. 14, 21.,

nahmen die Israeliten jene Geräthe mit, da die Aegypter selbst sie forttrieben und wahrscheinlich die Mitnahme erlaubt hatten, um nur bald frei von ihnen zu werden. Ex. 12, 33. vgl. Jos. Arch. 2, 14, 6. Durch den nachfolgenden Angriff der Aegypter wurde aber das Geliehene Raub und Siegesbeute und indem dieser Erfolg unter göttlicher Leitung herbeigeführt worden war, wird er als göttliche Absicht dargestellt [1]). Auch bei Homer findet sich eine solche Vermengung des Geschehenen und der Ansicht des Erzählers. Il. 6, 234. vertauscht Glaukos, der an diese Kleinigkeit nicht denkt, seine viel schöneren Waffen gegen die schlechteren des Diomedes, und der Dichter setzt aus eigener Meinung hinzu: „Zeus hatte ihm den Verstand genommen." Jedenfalls betrachtet der Ergänzer jene im Interesse der Theokratie geschehene Handlung als Gott wohlgefällig, und auf demselben Standpunkte würde Pseudosalomo stehn, wenn Weish. 10, 17. die Worte: „Sie (die Weisheit) gab den heiligen Lohn für ihre Mühe" auf jene Mitnahme der Gefässe zu beziehen wären und nicht vielmehr auf das Gleichfolgende: die wunderbare Befreiung Israel's. Einige Vorgänge in der Wüste scheinen aber jene Mitnahme der goldenen und silbernen Geräthe zu beglaubigen. Num 4, 7. heisst es: die „Fürsten Israel's" opferten 12 silberne Schüsseln, 12 silberne Schalen, 12 goldene Löffel zum Dienst der Hütte des Stifts; je eine Schüssel habe 130 Scheqel Silbers und je eine Schale 70 Scheqel und je ein Löffel 10 Scheqel gewogen. Ex. 32, 2. 3. spricht Aharon zu den Israeliten: „Reisset die goldenen Ohrringe von den Oh-

das Böckchen nicht in der Milch der Mutter zu kochen, scheint polemische Rücksicht zu nehmen auf einen abergläubischen Gebrauch, den man mit der Brühe machte; man besprengte nämlich damit Bäume, Gärten und Aecker, um dieselben fruchtbar zu machen. Spencer de legg. rit. Hebr. II. c. 8. sect. 2.

1) Die Absicht liegt schon in: וְנִצַּלְתֶּם 3, 22. 12, 36.

ren eurer Weiber, eurer Söhne, eurer Töchter und bringet sie zu mir. Da riss alles Volk seine goldenen Ohrringe von ihren Ohren und brachten sie zu Aharon."

Die Zahl der auswandernden Israeliten betrug nach der Grundschrift 600,000 Mann zu Fuss, ohne die Weiber und Kinder (Ex. 12, 37.) mit ihren Heerden (a. a. O. 38. vgl. beim Ergänzer v. 32.) und nach dem Ergänzer 13, 18. im geordneten Zuge [1]). Nach anderer, genauerklingender Angabe, wiederum beim Elohisten, beträgt ein Jahr später nach der Zählung am Sinai die Mannschaft der kriegsfähigen Männer (Num. 1, 3.) vom zwanzigsten Jahre, ohne die Leviten, 603,550 Mann Ex. 38, 26. Num. 1, 45. 47., auch ist die Zählung festgehalten und auf das Lager übertragen. Man darf nun aber nicht behaupten wollen: der Elohist stehe mit sich selbst im Widerspruch, wenn Num. 3, 39. nur 22,273, oder in runder Zahl (v. 43. 46.) 22,000 Erstgeborene, für welche nun die Leviten galten, angegeben werden, denn bei der Angabe der Erstgeborenen wurden in jenem, seiner Genauigkeit wegen ohne Zweifel auf historischem Boden ruhenden, Berichte wohl nur die ächtisraelitischen Familien gezählt. Die Israeliten zogen nun aber nach dem Ergänzer in Begleitung einer Menge von Fremden (עֶרֶב, אֲסַפְסוּף) aus Ex. 12, 38. vgl. Num. 11, 4., welche wohl zum grössten Theil dem früher in Aegypten herrschenden hebräischen Stamm, den Hyksôs angehörten, die nach Ma-

1) Der Ausdruck חֲמֻשִׁים, bedeutet trotzdem, dass er Jos. 1, 14. mit חלוצים Num. 32, 30. wechselt, nicht: tapfere, streitbare (vgl. חלצים), sondern bezieht sich auf die Ordnung des Zuges und bedeutet eigentlich gefünftete, d. h. gezählte, geordnete, als eine alterthümliche Bezeichnung, die von den fünf Fingern der Hand entlehnt ist, nach denen man in der ältesten Zeit Alles zu zählen pflegte. So sagt Hom. Od. 4, 412., von dem seine Robben musternden Proteus: *πάσας πεμπάζεται*, d. h. er zählt sie.

netho und Chäremon zugleich mit den Israeliten aus Aegypten vertrieben wurden. Manetho lässt aber (Jos. c. Ap. 1, 26.) 80,000 Israeliten sich mit 200,000 Hyksôs vereinigen und Chäremon (ebd. c. 32.) kommt der biblischen Zahl ganz nahe, wenn er die Zahl der Israeliten auf 250,000, die der Hyksôs auf 380,000 angiebt. Hiedurch wird also eine bedeutende Anzahl der Ausgewanderten schon sehr wahrscheinlich, sowie durch den Umstand, dass wahrscheinlich eine grosse Anzahl von Israeliten in Arabien nomadisirten und erst später zu dem Zuge stiessen. Dass eine grössere Zahl (die durch das Hinzukommen jener Fremdlinge sehr zusammenschmilzt) sich in dem „besten Theile des Landes", in dem Landstrich Goschen halten konnte, ist um so unbedenklicher anzunehmen, da die Israeliten auch wohl über das Delta hinaus, bis dahin, wo die breiten Arme des Nil ihnen ein Ziel setzten, sich ausgebreitet haben. Das zwar spätere Orakel Bileam's Num. 23, 10., der nur einen unbedeutenden Theil, ein Viertheil (v. 10.) des Lagers übersah (v. 13.) und doch eine zahllose Menge (v. 10.) erblickte, zeigt aber auch, dass die Zahl der Ausgewanderten in der Erinnerung des Volkes als eine sehr bedeutende galt. Wenn Richt. 5, 8. nur 40,000 Männer in Israel gezählt werden, so spricht diese Angabe um so weniger dagegen, als dort wirklich zunächst an kriegsfähige Mannschaft gedacht werden muss, und die Mannzahl mehrer Stämme, namentlich der Gileaditen, auch die des Stammes Juda, wie überall im B. der Richter, übergangen ist. Wenn man sich aber auf dem Zuge selbst eine so grosse Masse Menschen, wie sie aus den Israeliten und Fremdlingen zusammengebildet wurde, nicht hat beisammen denken können, so schwindet, wie sich im Verfolge zeigen wird, der Grund, welcher von der Möglichkeit des Unterhaltes hergenommen ist, schon von vorn herein; ferner wird in den Verkehrverhältnissen jener Zeit die Möglichkeit gelegen haben, auch auf kleinem Raume einer grossen Masse von Menschen

Unterhalt zu verschaffen und man hat mit Recht den Zug der Israeliten mit den Zügen asiatischer Heere, z. B. des persischen unter Xerxes verglichen, wo ähnliche Schwierigkeiten entständen, wenn man sich zur Anschauung bringen wollte, wie diese oft viele Monate hindurch auf kleinem Raume haben unterhalten werden können. Dann wissen wir ja aber auch gar nicht, wie viele sich nach der ersten Zählung vom Zuge getrennt haben, und dass ihre Zahl nicht unbedeutend gewesen sei, darauf lässt ja die wiederholte Zählung am Sinai schliessen. Wenn es aber Ex. 23, 29. 30. heisst: „Jahve wolle die Völker Kenáan's nicht plötzlich ausstossen, sondern eine nach der andern vertilgen, „damit das Land nicht wüste werde", und an einer andern Stelle Dt. 7, 1.: „Kenáan zähle 7 Völker, welche grösser und stärker seien als Israel", so können auch diese Angaben nichts für eine geringe Zahl der Ausgewanderten beweisen (die Zahl von 600,000 Israeliten allein wird allerdings nicht behauptet, auch in der Schrift nicht vorausgesetzt!), da wir schon früher die Bedingungen kennen gelernt haben, welche eine sehr zahlreiche Bevölkerung auf so kleinem Raume möglich machten.

Der Aufbruch geschah (nach dem Elohisten) im ersten Monat d. i. Abib des Jahres 1495 nach 2 Kön. 6, 1. (vgl. S. 364.) und zwar an dessen 15tem Tage [1]), Ex. 12, 2. vgl. Num. 33, 3., im achtzigsten Jahre des Moses, im dreiundachtzigsten Jahre des Aharon, Ex. 7, 7., nachdem Moses die Aeltesten Israels zu sich gefordert und ihnen geboten hatte, das Volk in der Nacht des 14., nach dem Genuss des Passa sich bereit halten zu lassen. Weil die Israeliten im Frühlingsmonate den Anfang zu einem selbstständigen Volke gemacht hatten, so sollten sie dess immer eingedenk bleiben, wenn mit dem neuen

1) E. Bertheau die sieben Gruppen mos. Ges. S. 57—64.

Jahr ein neuer Abschnitt des Lebens sich bildete. Daher gebot das Gesetz: den Frühlingsmonat Abib, welcher später Nisan geheissen war, als den ersten Monat zu rechnen. [1]) Die Gebeine Josephs nahm Moses, wie jener es, nach dem Elohisten Gen. 50, 25., geboten, mit sich, doch erzählt es nur der Ergänzer c. 13, 19.

Wie bei vielen Völkern, bei denen das Feuer als heilig verehrt wurde, ein Feuer- oder Rauchsignal vor oder bei dem Heereszuge als Nationalheiligthum, als Schutzmittel, Wegweiser und Vereinigungspunkt getragen wurde [2]), so begleitete „eine Rauchsäule bei Tage, Feuer bei Nacht" das israelitische Heer. [3]) Die Grundschrift erwähnt dieser Rauchsäule indess nicht und sie erscheint nur bei'm spätern Ergänzer, bei dem, wie Neh. 9, 12., die Rauchsäule durch Volksglauben zum Wunder und Gottessitz erhoben, aus עַמּוּד עָשָׁן (Rauchsäule) [4]) zu עַמּוּד עָנָן d. i. Wolkensäule geworden ist. Schon früher sahen wir (vgl. S. 241.), dass auch nur der Ergänzer den מלאך יהוה oder מ׳ האלהים kennt, der dann oft in יהוה übergeht; so soll denn auch nach diesen Schilderungen der Engel Gottes, welcher auch Richt. 5,

1) Die alten Hebräer hatten aber immer nur einen Jahresanfang und zwar im Frühlinge, im Nisan; danach werden die Monate beim Elohisten Lev. 23, 34. 25, 9. Num. 9, 11., wie in allen übrigen BB. des hebräischen Kanon's gezählt. Erst seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. oder seit der Einführung der Seleucidenaera, die nach macedonischer Weise mit dem Herbst anhebt, begann das Jahr auch bei den Israeliten damit; erst 2 Makk., also nicht vor 130 v. Chr., wird eine Rechnung vom Herbst oder Monat Thischri an sichtbar. Die Stellen Exod. 23, 16. und 34, 22. besagen nicht, dass die Israeliten den Jahresanfang in den Herbst gesetzt hätten. Vgl. den Beweis dafür bei Stern und Benfey: Monatsn. d. Hebr. S. 217 ff.

2) Herod. 7, 40. Curt. 3, 3. 5, 3. Ammian Marc. 22, 8. Xenoph. Cyr. 3, 25. Frontin 2, 25. vgl. Jes. 14, 31.

3) Vgl. Jes. 4, 5 f. Neh. 9, 12. Ps. 78, 14. B. d. Weish. 18, 3. 19, 8.

4) Vgl. Richt. 20, 38. 40. Jes. 4, 5.

23. das Heer führt, in der Feuer- und Wolkensäule wohnen (Ex. 14, 19.), oder Gott selbst (Ex. 13, 21. 14, 24. 40, 35. 36. Num. 12, 5. 14, 14. vgl. Dt. 1, 33.). Die Säule bleibt auch Ex. 33, 9. 10. an der Stiftshütte stehen als Symbol der göttlichen Gegenwart. Auch nur bei'm Ergänzer verheisst Jahve seinen Engel, den „Engel seines Antlitzes" Jes. 63, 9. dem Zuge vorauszusenden Ex. 23, 20. 32, 34. 33, 2. und m. vgl. die Erzählung Jos. 5, 14. Auch im Deuteron. 31, 15. vgl. 1, 33. finden wir diese Feuer- und Wolkensäule, die aber selbst bei dem Ergänzer doch guten Rath Anderer und die Aussendung der Kundschafter nicht überflüssig macht. Num. 10, 31. c. 13. und 14. Auch der Ergänzer spricht nur von einem Herabkommen Gottes Ex. c. 17. c. 19. c. 34. Num. 11, 17, 25., vgl. Gen. 3, 8. 11, 5. Dagegen erscheint ‚Jahve bei'm Elohisten in einer Wolke Ex. 16, 10. Num. 9, 15—23., ohne dass der Verfasser der Wolkensäule gedächte. Wenn nun in dem Abschnitte Ex. 33, 3 f. dennoch bei dem Elohisten eine höhere Weise der göttlichen Offenbarung vorausgesetzt wird, so löset sich dieser Widerspruch vollkommen dadurch, dass c. 33. zwar ursprünglich der Grundschrift angehört, aber vom Ergänzer überarbeitet worden ist [1]). Jene Wolkensäule nun, welche eine Führerin auf dem Zuge gewesen sein soll, diente nach Ps. 105, 39. und B. der Weish. 10, 17. aber auch als Schirm und Schutz. Wie Pseudosalomo 10, 17. in diesem Phänomen die Wirksamkeit der *σοφία*, so erblickte Philo [2]) in derselben die Erscheinung des göttlichen *λόγος*.

Die Israeliten brachen von Raʿamses (vgl. S. 351.) auf [3]). Schwerlich ist unter Raʿamses, das Land Raʿam-

1) Stähelin i. d. Stud. u. Krit. 1835 S. 460 f. und in dessen krit. Unters. über d. Pent.

2) Philo rer. div-haer. T. II. p. 501.

3) Ueber den nun folgenden Wüstenzug vgl. Winer RWB. u. d. A. Wüste. K. v. Raumer's Abhandlung: der Zug der Israe-

ses oder Goschen gemeint, so dass nun alle im ganzen Lande Goschen wohnenden Israeliten aufgebrochen wären, sondern die Stadt Raʿamses (Heroopolis, Avaris S. 361. Anm.) Sie kann aber selbst nach der Meinung des biblischen Berichterstatter's nicht der Sammelplatz aller Israeliten gewesen sein, denn nach der S. 350. angeführten und glaubwürdigen Angabe des Josephus wohnten sie von Heliopolis bis Raʿamses auf einer Strecke von etwa 16 Stunden; da sie nun nach Vorstellung von Ex. 12, 21. 22. in der Nacht vom 14. auf den 15. das Haus nicht verlassen durften und auch in dieser Nacht erst der Befehl zum Auszuge erging (v. 31.), so hätten sie sich unmöglich schon am 15. Abib früh in Raʿamses alle versammeln können. Wir hätten also anzunehmen, dass, nach der Meinung der Schrift, Moses und Aharon sammt einer Zahl von Begleitern aufbrachen und auf dem Weiterzuge, welchen wir sogleich kennen lernen werden, die übrigen Israeliten sich ihnen anschlossen. Die nächste Lagerstatt der Israeliten war Sukkoth (Ex. 12, 37. Num. 33, 5.), Name eines Ortes (Hütten), der nicht mehr nachzuweisen ist, aber jeder Lagerstatt gegeben werden konnte. Der nächste Weg nach Kenáan wäre freilich auf der Philisterstrasse von Kairo aus nordöstlich durch die Landenge von Suez am Mittelmeer nach Gazza zu gegangen, aber aus demselben Grunde, welcher nach Gen. 50. den Joseph veranlasst zu haben scheint, mit der Leiche seines Vaters einen weiten Umweg zu machen (vgl. S. 357.) unterliessen es die Israeliten (nach dem Ergänzer Ex. 13, 17.) auch zu dieser Zeit, jenen Weg zu wählen, der sie in kurzer Zeit nach Kenáan gebracht haben würde, denn sie fürchteten auch jetzt wiederum die Philister als ein krie-

liten aus Aegypten nach Kenáan; dess. Beiträge zur biblischen Geographie; Hengstenberg's Moses und Aegypten, dess. Geschichte Bileam's S. 222 f.; dess. Auth. des Pent. II. S. 427 f., und Robinson's Pal. I. S. 87 ff. 96 ff. 248 ff, III. 170 ff.

gerisches Volk. Sie wandten sich also nach Ex. 13, 18. auf den Weg nach der Wüste am Schilfmeer; in welcher Richtung dies geschehen sei, darüber hat sich ein Zwiespalt der Meinungen erhoben. Nach Einigen (Hengstenberg, Robinson) wären die Israeliten von Raʿamses und Sukkoth in südöstlicher Richtung geradezu auf dem kürzeren Wege nach der Nordspitze von Suez gezogen, denn sie seien schon am zweiten Tage nach Ex. 13, 20. nach Aetham an der Nordspitze des arabischen Busens gelangt. Man sagt: jene Richtung des Weges sei nothwendig anzunehmen, da die Israeliten innerhalb zweier Tage von Raʿamses nach Aetham gezogen seien; dieser Weg aber in der angegebenen Richtung betrage 13 französische Stunden und diesen wohl, da sie in Eile zogen (vgl. Ex. 12, 39.), nicht aber einen längern Weg hätten sie zurücklegen können. Allein diese Folgerung beruht auf einem Irrthume, denn in den betreffenden Stellen Ex. 12, 37. Num. 33, 5. und Ex. 13, 20. ist bei Sukkoth und Aetham nicht von Tagereisen, sondern von Stationen und Lagerstätten die Rede [1]) und über die Dauer des Zuges von Raʿamses nach dem rothen Meere zu ist gar nichts ausgesagt. Blicken wir also noch einmal auf den Anfang des Zuges zurück, so ging er aus [2]) von dem nordöstlich gelegenen Raʿamses über das unbekannte Sukkoth und als sie sich wandten (Ex. 13, 18.), da gelangten sie nach Joseph. Arch. 2, 15, 4. nach Letopolis (λητοῦς πόλις), wo Kambyses später Babylon gründete; auf diesem Weg aber berührten sie vorher Heliopolis, wo wahrscheinlich die dort nach Josephus wohnenden Juden sich zu ihnen gesellten. Von Letopolis mussten sie südwärts in die Ebene el Bessâtim gelangen, dann ostwärts in das Wady-Tîh, durch welches ebenfalls eine Strasse nach Suez führt, die aber weniger besucht ist. Von hieraus gelangten sie dann nach Aetham „am Ende der

1) C. v. Raumer's Beiträge S. 2 ff.

2) Raumer a. a. O. S. 4 f.

Wüste“ vgl. Num. 33, 5., nämlich der Wüste, welche im Westen, wie im Osten (Num. 33, 8.), die Grenze des Meerbusens von Suez bildet und Num. a. a. O. an beiden Seiten Aetham, nach Ex. 15, 22. aber Wüste Schur (el Dschofar) heisst. Von hieraus hätten die Israeliten nun so schnell als möglich dem Orte, wo jetzt Suez liegt, sich zuwenden und um das Nordende des arabischen Meerbusen's ziehen sollen, aber sie nahmen eine andere Wendung (Ex. 14, 2.), welche Pharao für einen Irrweg halten musste. Sie lagerten sich in der Ebene von Tawârîk (Ex. a. a. O. Num. 33, 7.) vor Phi - hachiroth (äg. Piachiroth, gras- oder schilfbewachsener Ort), wahrscheinlich unweit des Meerbusens auf der Südseite des Gebirges Attaka [1]), zwischen Migdôl (Ez. 29, 10.) und dem Meere vor Baal Ssephôn (= Typhon) ihm gegenüber. Baal-Ssephôn ist wahrscheinlich eins mit dem Attaka; Migdol lag an oder auf dem Berge Kuaibe, der südlich die Ebene Tawârîk begrenzt. „Der Pass“ — bemerkt Raumer a. a. O. —, welcher zwischen dem Vorgebirge Attaka und dem Meere nach Suez führt, ist so enge, dass kaum zwanzig Menschen neben einander durch denselben gehen können, und einen solchen Pass konnten die Aegypter leicht sperren.“ Diese Wendung war offenbar so ganz von der Richtung nach dem Sinai ab und die Oertlichkeit. worin sich die Israeliten jetzt befanden, so beschaffen, dass Pharao ausrufen konnte: „Sie sind verirrt im Lande, die Wüste hat sie beschlossen!“ Ex. 14, 3. Auch Josephus beschreibt die Oertlichkeit [2]) als eine solche, welche ganz geeignet war, das Volk in Schrecken zu setzen; vor sich hatten sie das Meer, das arabische, oder rothe, auch Schilfmeer (Ps. 106, 1. Ex. 15, 22,) oder schlechthin Schilf (Dt. 1, 1. vgl. v. 40.), zu beiden Seiten Berge, rechts den Kuaibe, links den

1) S. zum Folgenden Raumer Zug der Isr. S. 13.
2) Arch. 2, 15, 3.

Attaka, hinter sich die Aegypter. Nach der Schlacht, von welcher Manetho uns erzählt, waren die Israeliten geflohen (vgl. Ex. 14, 5.), jetzt glaubte Amenophis wohl, dass der geeignete Augenblick gskommen sei, ihnen, die in der Wüste beschlossen schienen, völlig das Garaus machen zu können, oder, wie die Ansicht der Sage a. a. O. ist: „Es gereute die Aegypter, Israel entlassen zu haben, ihnen nicht mehr zu dienen", eine Ansicht, die aber minder historisch genau erscheint, da es nach allen Spuren der Wunsch der Aegypter sein musste, sich der aussätzigen und namentlich in ihrer Verbindung mit den Hyksôs gefährlichen Israeliten zu entledigen. Mit einem bedeutenden Kriegsheere, welches Pharao ja gerade beisammen hatte, da er so eben erst eine Schlacht geliefert hatte, ihm aber auch deshalb sogleich zu Gebote stehen musste, da der Hauptsitz der Kriegerkaste in Unterägypten, in der Nähe des Schauplatzes, im Delta war, machte sich Amenophis auf, die Israeliten zu verfolgen. Diese, von allen Seiten eingeengt, begannen an ihrer Rettung zu verzweifeln und gegen Moses, der auch nach Manetho den Bruch zwischen ihnen und den Aegyptern recht eigentlich herbeigeführt hatte und ihre augenblickliche Lage veranlasst zu haben schien, zu murren. Da rettete Gott das Volk durch den Durchgang durch den arabischen Meerbusen, oder mit den Worten von Ps. 66, 6.:

Er wandelte das Meer in trocknes Land,
Dass man den Strom durchzog zu Fuss:
Da freuten wir uns sein.

Nach Niebuhr, dem sich auch Robinson anschliesst [1]), wäre der Durchgang durch die schmale von Suez nördli i auslaufende Meeresenge vor sich gegangen; allein gegen diese Ansicht spricht schon mit Bestimmtheit, dass die Israeliten nach der Tradition bei Josephus, die noch nicht wankend gemacht worden ist, über den Ort

1) Pal. I. 90—95.

des später erbauten Babylon gezogen sind, was sie nach der Ebene Bessâtin, dann in die Wady's Tîh und Tawârîk führen musste, anderer Gründe, welche gegen jene Annahme sprechen,[1]) zu geschweigen. So müssen wir uns denn der Meinung[2]) anschliessen, dass der Durchgang von der Ebene Tawârîk, wohin die Israeliten vom Wady el Tîh gelangt waren, vor sich gegangen sei. Zur Annahme einer Ebbe, welche die Israeliten benutzt haben, und einer Fluth, welche die Aegypter überraschte, so dass sie ihren Untergang fanden, sind wir allerdings berechtigt, um uns dadurch den Vorgang einigermaassen begreiflich und anschaulich zu machen, obwohl die Schrift von Ebbe und Fluth schweigt. Dass Ebbe und Fluth im arabischen Meerbusen Statt habe, sagen schon die Alten[3]) und bestätigen die Neueren.[4]) Auch sonst finden sich im Alterthume parallele Begebenheiten, indem sich grosse und kluge Feldherren der Ebbe bedienten, was dann als ein Wunder angestaunt wurde. Schon Josephus[5]) vergleicht eine ähnliche che Begebenheit Alexanders d. Gr., der an der Südküste von Kleinasien sein Heer durchführte[6]) und eine ähnli- Kriegslist erzählt Livius[7]) von Scipio[8]). Dennoch bleibt aber der Vorgang noch immer ein räthselhafter. Das Meer ist bei der Ebene Tawârîk drei Meilen breit und schwer begreiflich ist, wie eine so grosse Anzahl von Menschen, mehr als 600,000, in etwa 6 Stunden, denn längere Frist liess ihnen die Ebbe keinesfalls, den Durchzug vollendet haben konnte. Durch die ausge-

1) v. Raumer's Zug der Isr. S. 16 f. dess. Beitr. S. 4 f.
2) Raumer's Zug u. s. f. S. 13 f.
3) Herod. 2, 11. vgl. Diod. 3, 39.
4) Niebuhr Beschr. v. Arab. S. 412. Robinson a. a. O.
5) Arch. 2, 16, 5.
6) Arrian Exp. A. M, 1, 33. Strabo Geogr. 14, 2, 9.
7) Liv. 26, 2. und 45.
8) Vgl. Clericus de trajectione maris Idumaei, hinter seinem Commentar zum Pentateuch.

schmückte Darstellung in der Sage wird der Vorgang noch wunderbarer und unbegreiflicher. Der durch ein Wunder bewirkte Ostwind Ex. 14, 4., wodurch übrigens auch eine Zwischenrichtung der Windrose bezeichnet sein kann (vgl. S. 57.), theilte die Wasser, so dass sie wie eine Mauer (oder Schutzwehr Ex. 14, 22.) den Israeliten zur Rechten und zur Linken standen. Es war Nacht und der Wind wehte die ganze Nacht (v. 21.). Er wirkte auf die Ebbe so ein, dass durch ihn in der Nacht des Wasser's viel mehr, als sonst gewöhnlich war, herausgedrängt wurde und die Israeliten trocknen Fusses hindurchgingen 14, 21. 22. Auf Mose's Wink mit dem Feldherrnstabe fiel und stieg das Meer (Jes. 10, 26. vgl. 11, 11.) und der „Engel des Herrn" zog vor den Israeliten herauf. Die Aegypter aber, welche die Israeliten in der Meeresebene Tawârîk eingeholt hatten und ihnen nachsetzten, wurden vernichtet, ehe der Morgen anbrach (v. 24.). Auch den Pharao Amenophis lässt die Sage zu Grunde gehen.

Nach der Rettung sollen Moses und die Israeliten (Ex. 15, 1 f.) ein Siegeslied gesungen haben. Die Schwester Mose's Mirjâm [1]), die Handpauke in der Hand, war an der Spitze der Weiber, die mit Handpauken und Reigen hinter ihr herzogen [2]). Der Chor der Weiber wiederholte (v. 20. und 21.) die Anfangworte des Liedes:

1) Wenn Mirjâm hier Nebijjah genannt wird (v. 10.), so bedeutet dieses Wort keineswegs eine Dichterin oder Sängerin (wie die Sänger 1 Chr. 25, 1—3. נביאים heissen), sondern Mirjam hatte an der Führung des Volkes Antheil, wie Mikh. 6, 5. ausdrücklich sagt:

Ich führte dich aus Aegyptenland herauf
Und aus dem Sclavenhause erlöste ich dich,
Und sandte vor dir her den Moses, Aharon und Mirjam.

Daher berufen sich Aharon und Mirjam Num. 12, 2 auch darauf, dass Jahve durch sie ebensowohl wie durch Moses rede.

2) Solche Chöre von Sängern, Musikern und Tänzern beiderlei Geschlechts finden sich auch auf ägyptischen Bildwerken dar-

Singet dem Herrn,
Denn er verherrlichte sich,
Ross und seine Reiter
Warf er in's Meer.

Gehörte nun aber aus dem Liede, welches uns der Ergänzer mittheilt, etwas der Zeit an, in welche es versetzt wird, so könnte es dieser kurze Spruch sein. [1]) Für die ursprünglich kürzere Beschaffenheit eines solchen Liedes würde schon sprechen, dass solche Päane gemeinhin nur aus einigen Worten bestanden, die man immer wieder variirte. Vgl. Richt. 16, 23. 24. 1 Sam. 18, 7. Allein wohl das ganze Lied, wie es jetzt vorliegt, stammt nach innern Gründen erst aus Palästina und vielleicht schon aus den ersten Jahrhunderten nach Moses. Aus dem Liede selbst aber geht hervor, wie rege die Erinnerung an das dem Moses wiederfahrene Heil blieb und so war es in der That zu jeder Zeit der Gemeinde, denn es finden sich immer zahlreichere Hindeutungen auf jenes glorreiche Ereigniss der Befreiung vom Joch der Aegypter zu paränetischen Zwekken, zu welchen es schon in der Ex. 14. und 15. vorliegen-

gestellt. Champollion Briefe aus Aegypt. und Nubien, deutsch von Gutscheid S. 53. Weiber aber sangen, als Siegesbotinnen (מְבַשְּׂרוֹת Ps. 68, 12.) Siegesgesang (אֹמֶר Ps. a. a. O.) den aus dem Kampfe heimkehrenden Siegern entgegen (1 Sam. 18, 6. 21, 12. 29, 5. Ps. a. a. O.) und vertheilten am Siegesfest die Beute Richt. 5, 11. Ps. 68, 13.

1) Man hat wohl noch v. 2. und 3. hinzuziehn wollen, aber schon das Zunächstfolgende ist jedenfalls alter Zeit fremd, da die Schreibart יָהּ f. יְהֹוָה erst dann entstanden sein kann, als man angefangen hatte, den Namen sehr oft mit Eigennamen zu verbinden und abzukürzen. Es findet sich ausser Ex. 15, 2. auch 17, 16., gleichfalls beim Ergänzer, auch einmal Hohesl. 8, 16., aber sonst nur in späten Schriften, z. B. Psalmen. Jes. 12, 2. ist es aus Ex. a. a. O. entlehnt. Die Schreibart יָהּ ist nach dem Exil so sehr die alleingebräuchliche, dass, wo sich יְהוֹ in Compositionen findet, immer ein bestimmter Grund vorliegt. Movers de utriusq. rec. Jerem. indole p. 26. 27.

den Auffassung bearbeitet worden ist, Jes. 10, 26. 11, 15. 16. 30, 27—30., vgl. 12, 2. Das Erscheinen der wunderbaren Hülfe Jahve's schildert Habaquq (c. 3.) wie gegenwärtig. Im Glanze der Offenbarung erscheinend bewegt Gott sich von den hohen Umgebungen des Sinai, wo er als auf dem „Berge Gottes“ thronend gedacht wird, bis über die Ebene, wo die Zelte der Araber stehen, bis an das rothe Meer und überall beugt sich sogleich Alles zitternd vor ihm. Vgl. Richt. 5, 4 f. Dt. 33, 2. Jene Zeit, da Jahve kriegerisch (Ex. 15, 3.) auszog am rothen Meere, heisst Zekh. 14, 3. geradezu der Tag des Krieges (Jahve's), der die Heiden zittern machte.“ Vgl. Ex. 15, 4. Namentlich aber noch spätere Dichter gehen, um ihrem Nationalstolz zu schmeicheln, gern in diese Zeit zurück, nicht nach der Tradition, sondern nach der Schrift selbst Jes. 63, 11 bis 14. Die alten mit glänzenden Zügen in die heiligen Bücher eingetragenen Erinnerungen an die hohen Zeiten von Moses bis auf David erwärmten und stärkten das Volk in der makkabäischen Zeit Ps. 74, 13—15. 77, 14. 78, 2. 43—54. 68, 8—11. 78, 13—21. 43—54. 83, 10 f. Ps. 114. 135. 136. Auch wurde jene Erzählung nun schon weiter ausgeschmückt. Nach Ps. 77, 18—21. Weish. 19, 13. war der Durchzug durchs rothe Meer von Gewitter und Erdbeben begleitet. Ferner findet sich Weish. 10, 20. in den Worten: „darum beraubten Gerechte Gottlose“ ein traditioneller Zusatz, als hätten die Israeliten die ertrunkenen Aegypter noch geplündert, ein Zug, wovon sich Ex. 14. nichts findet, dagegen nach Ex. 15, 9. die Aegypter im Sinne gehabt hatten, Beute zu theilen. Nach Jos. 2, 16. §. 6. warf das Meer blos die Waffen der Aegypter aus, damit die Israeliten, denen solche mangelten, damit versorgt würden. Auch schildert Weish. 10, 12—15. das Verhältniss der Israeliten zu Jahve zur Zeit des Auszuges anders als z. B. Ex. 20, 8 f. 23, 3., denn den Alexan-

driner hinderte seine philosophische Betrachtung die geschichtlichen Verhältnisse rein aufzufassen.

Die Israeliten waren nun erlöst aus dem Hause der Knechtschaft und niemals hat sich gegen Aegypten und Aethiopien eine mildere Stimmung oder ein freundliches Vernehmen gezeigt, denn es kann auf Freundschaftsverhältnisse auch aus solchen Stellen nicht geschlossen werden, wo Huldigungen von Seiten Aegyptens und Aethiopiens verheissen sind. Jes. 18, 7, 19, 17—21. 45, 14. Ps. 68, 32. Zekh. 14, 8. Beide Völker konnten von frühen Bedrückungen und Kriegen her bei den frömmeren und gebildeteren Israeliten in keinem freundlichen Andenken stehn [1]) und dienten höchstens einzelnen Parteihäuptern als Zuflucht [2]). Zwar wird die Bekehrung von Aegypten erhofft [3]), aber auch sonst werden die feindlichsten Völker als künftige Jahve-Diener bezeichnet [4]) und dagegen alle Schutzbündnisse mit Aegypten und Aethiopien wiederholt als nutz- und gottlos verworfen [5]).

Nun begann der Weiterzug des Volkes, auf dessen religiöses Moment die Dichter und Propheten oft zurückkommen.[6]) Dass sie auf ihm, den sie in wenigen Monaten hätten vollenden können, 40 Jahre zubringen (vgl. Am. 2, 10. 5, 25. Num. 14, 33. 33, 38. Dt. 8, 2.), ist in der Schrift selbst durch den beharrlichen Ungehorsam, welchen das Volk gegen Jahve bewies, motivirt, Num. 14, 23, 30. vgl. 26, 65. Moses soll das Volk

1) Man vgl. Joel 4, 19. Jes. 7, 18. 10, 24. 26. Sseph. 2, 12. Ez. 30, 1—9. 2 Chr. 12, 2 f.

2) Hos. 7, 11. 12, 2. Jes. 20, 5 f. 30, 1 f. 31, 1 f Jer. 42, 14. 1 Kön. 11, 40. u. a. St.

3) Sseph. 3, 10. Jes. 45, 14. 19, 28—25. Ps. 87, 4.

4) Jes. 19, 23—25. Ps. a. a. O.

5) Hos. 7, 11. 12, 2. Jes. 20, 5. 6. 30, 1 f. 31, 1 f. Jer. 2, 36. Ez. 17, 15—17. 29, 6. 7.

6) Hos. 2, 16. 17. Jes, 4, 5. Ps. 78, 13—31. 95, 8—11.

planmässig zum Aussterben bestimmt haben, weil ein so undisciplinirtes und widerspenstiges Volk das neue Vaterland weder zu erobern, noch weniger gegen die etwa zurückgedrängten Einwohner zu behaupten und dort ein bürgerliches Gemeinwesen zu begründen fähig war. So stellt es auch Ezechiel c. 20, 13—16. dar. Allerdings befremdet es, dass noch im vierzigsten Jahre des Zuges das Volk mit Moses hadert, und die Gesammtmasse noch nicht zum Bessern durchgedrungen ist und es folgt daraus, dass auch die neue Generation keineswegs des Eintritts in Kenáan würdig war. Von der Generation bei'm Auszuge gelangten nur zwei Männer, Josua und Kaleb, dorthin. Dass aber das ganze bei'm Auszuge aus Aegypten schon erwachsene Geschlecht während dieses Zeitraums aussterben konnte, dürfte sich theilweise erklären aus den wiederholten Kämpfen mit den ʿAmaleqitern und Emoritern, dann auch aus der Lebensweise und dem Klima im übrigens gesunden [1]) peträischen Arabien. Dass die Erzählung über den ganzen Zeitraum vom zweiten bis zum vierzigsten Jahre schweigt, kann kaum befremden, wenn das Volk mit seinen Heerden von Trift zu Trift zog, oder vergebliche Einfälle von Süden her in das Land Kenáan machte. Dass nun aber genau 40 Jahre auf den Aufenthalt in der Wüste kamen, kann nicht behauptet werden, da 40 allerdings in der ältern Geschichte der Israeliten als eine runde, ungefähre Zahl für Perioden erscheint, wie sie denn noch bei Ezechiel c. 29, 11—16. eine runde, prophetische Zahl für einen ziemlich langen Zeitraum ist. [2])

Bis zum 40sten Jahre der Schrift (Num. 20, 1.) scheinen die Israeliten ihr Hauptlager wenigstens in der Gegend

1) Rüppell Reise durch das petr. Arabien S. 186.

2) Wie es zu beurtheilen sei, wenn fremdländische Nachrichten von einem siebentägigen Wüstenzug erzählen, ist früher nachgewiesen worden S. 419 f.

von Seir, in der ʿArabah gehabt zu haben und es bewegte sich der Zug überhaupt durch die Länderstrecke zwischen Aegypten, dem edomitischen Gebirge, der Südgrenze Kenáans und dem rothen Meere, oder der arabischen Wüste, schlechthin הַמִּדְבָּר genannt, oder bei Ez. 20, 36. „die Wüste des Landes Aegypten", weil sie an Aegypten grenzt. Jeremia c. 2, 2. schildert sie als ein „nicht besätes Land" und v. 6. als „unheimlich und unfruchtbar, an Steppen und Höhlen reich," in welchen Worten sich ebensowenig wie Dt. 1, 19. 8, 15. 32, 10. die Einseitigkeit der Schilderung verkennen lässt. Die sogenannte arabische Wüste muss den Israeliten vielmehr manche Hülfsquellen geboten haben, welche in früherer Zeit wahrscheinlich noch reichlicher flossen als jetzt, wie wir denn wohl annehmen dürfen, dass sich vor Alters weit mehr Wasser in dieser Gegend vorfand als jetzt; wozu noch kommt, dass in jenem Klima das Speisebedürfniss verhältnissmässig sehr gering ist. Die Wüste war bewohnt von Ismaelitern Gen. 21, 22. 25, 18., Midianitern, Ex. 17., und letztere weideten, wie Moses' Geschichte lehrt, ihre Heerden in der Gegend des Berges Sinai. Die Israeliten selbst waren mit zahlreichen Heerden aus Aegypten gezogen (Ex. 12, 38. 17, 3.) und diese werden auch auf dem spätern Zuge vorausgesetzt: Ex. 34, 3. Num. 20, 19. 32, 1 f., woraus wir sehen, dass vorzugsweise die drittehalb Stämme, welche schon jenseits des Jordan einen Besitz erhielten, der nomadischen Lebensweise treu geblieben waren. Dieser Heerdenbesitz aber gab den Israeliten in der Wüste auch Kleidung, daher es Dt. 8, 4. 29, 4. vgl. v. 5. heisst: „Dein Gewand veraltete nicht auf dir und dein Fuss schwoll nicht an diese vierzig Jahre", obwohl dort sichtbar auf eine wunderbare Erhaltung (vgl. 8, 2. 3.) hingedeutet werden soll. Daneben können die Israeliten auf ihrem Zuge, wie ja Nomaden pflegen (Gen. 26, 12. 37, 7. Jes. 32, 20.), einigen Ackerbau getrieben haben. Grade die Gegend am

Sinai ist nach Burckhardt dazu geeignet. Hier ist die Luft kühl und rein, reichliche Quellen fliessen, der Pflanzenwuchs ist üppig und die Gegend wird von mancherlei Wild belebt. Auch Volney [1]) bemerkt, dass die Beduinen in den zum Ackerbau tauglichen Flächen gewöhnlich einige Districte bepflanzen. Burckhardt sagt [2]) von den El Wussie: „Manche dieser Stämme bauen Reis und Durre im Gebirge, leben aber in Zelten und verändern ihren Aufenthalt nach jeder Erndte.“ Waizen- und Gerstenbau nebst Viehheerden traf Robinson [3]) im Wady Ghurundel (Aelim) und Seetzen [4]) bei Berek Araber, die abwechselnd Beduinen und Ackerbauer waren. Auch andere Nahrungsmittel, welche die Natur darbot, fehlten nicht ganz, wie denn z. B. nach Ex. 16, 27. zu Aetam 70 Palmbäume waren; theils waren sie für Geld zu haben, woran es den Israeliten beim Auszuge aus Aegypten nicht fehlte, „denn Gott hatte sie gesegnet in allem ihrem Geschäfte“ (Deut. 2, 7.) und nach Deut. 2, 6. stand es in der Wahl der Israeliten, sich andere Nahrung zu kaufen oder zu rauben. Diese Mittel konnten z. B. von den Edomitern erkauft werden. Vgl. Dt. a. a. O. Darum tranken die Israeliten beim Feste des goldenen Kalbes auch Wein (Ex. 32, 6. 18.), und die Stelle Deut. 29, 5. spricht nicht gegen den Genuss von Brod und Wein in der Wüste. Die Stelle spricht vielmehr nur die unbedingte Unzulänglichkeit von Brod, Wein und stärkerem Getränk aus. Die Hauptsache bleibt aber, dass die Israeliten wenigstens dem Hauptlager nach sich die längste Zeit ihres Bannes hindurch (36 Jahre lang) in der Nähe des

1) Volney Reisen Th. I. S. 291. der deutsch. Uebers.

2) Burckhardt in seinen Bemerkungen über die Beduinen und Wahabi.

3) Robinson Palästina I. S. 109.

4) Seetzen in Zach's monatl. Corr. XVIII. S. 433.

völkerreichen Gebirges Seïr und des rothen Meeres aufgehalten haben.

Zunächst bewegte sich nun (Num. 33, 5. Ex. 15, 22.) der Zug [1]) vom rothen Meer, wo die Israeliten nach Ex. 15, 22. eine Station gemacht hatten, in drei Tagereisen durch die uns schon bekannte Wüste Schur, Num. 33, 15. Ex. 15. 22., längs dem Ostufer des Meerbusens von Suez, die zwischen diesem und dem Mittelmeer bis gegen Pelusium und die Südgränze des alten Palästina sich hinerstreckt. S. 433. Am vierten Tage lagerten sie (Ex. 15, 23. Num. a. a. O.) an dem etwa 19 Stunden Weges von Suez entfernten Bitterbrunnen Marah, jetzt Howârah, welchen Moses trinkbar machte, doch ist kein Mittel vorhanden (etwa ein vegetabilisches), um schlechtes Wasser in süsses zu verwandeln [2]). Zunächst kam man dann drei Stunden weiter nach Aelim (a. a. O. v. 27. Num. 33, 9.) „und daselbst fanden sie zwölf Wasserbrunnen und siebenzig Palmbäume", dies ist, wie man ziemlich allgemein annimmt, Wady Ghurundel, reich an Quellen und Palmen [3]). Die weite Entfernung (6 Stunden) von Ghurundel bis zur nächsten Station am Schilfmeere kann nicht dagegen sprechen, da a. a. O. gar nicht von Tagereisen, sondern von Stationen die Rede ist, die Dauer der Wanderung also gar nicht bestimmt wird. Sie lagerten darauf (Num. 33, 10.) am „Schilfmeer" (ים סוף), und diese Station dürfte an der Mündung des Wady Taiyebeh zu suchen sein [4]), oder am kleinen See Mur-

1) Wahrscheinlich beziehn sich die Stationen, die aufgezählt werden, mehr auf das Hauptquartier Mose's und der Aeltesten mit einem Theile des Volkes, das sich zu ihnen hielt, während die anderen Abtheilungen ihnen in verschiedenen Zwischenräumen vorangingen oder folgten, wie die Gelegenheit von Wasser und Weide es fordern mochte. Robinson a. a. O. I. 117.

2) Robinson a. a. O. I. 106 — 109.

3) Robinson a. a. S. 109—111.

4) Robinson a. a. O. S. 115 — 118.

khâh [1]. So kamen sie (Ex. 16, 1. Num. 33, 11.) am funfzehnten Tage des zweiten Monates nach dem Auszuge zur Wüste Sin (סִין), d. i. die Ebene el Kâ'a [2]. Hier dienten momentan Wachteln zur Speise Ex. 16, 13. Auch empfingen die Israeliten hier zuerst das Manna (מָן), die Wüstenspeise (Ex. a. a. O. Num. 11, 7—9.). Nach mythischer Anschauung liess Moses es vom Himmel regnen (Ex. 16, 4.) und den Namen soll es empfangen haben, weil die Israeliten (a. a. O. v. 15. 31.) gefragt haben: „was ist das?“ מָן הוּא, بطْنا; allein die eigentliche Bedeutung ist Gabe, wie im Ar. صَنّ [3]. Nach einer späteren Vorstellung Ps. 78, 25. Weish. 16, 20. soll (auf Grund von Ex. 16, 4.) das Manna eigentlich eine Speise der Mächtigen d. i. der Engel gewesen sein [4]. Das Manna ist ein honigähnliches süsses Harz, welches in Arabien (nach Josephus zu seiner Zeit auf dem Sinai, Arch. 3, 1, 6.) und anderen Gegenden des Orients, jedoch von verschiedener Qualität, besonders im Juni und Juli, vor Sonnenaufgang aus den Ruthen und Zweigen (nicht den Blättern) mehrer Bäume, namentlich der tamarix orientalis hervordringt. Schon die Engländer bemerkten, dass Insekten bei seiner Erzeugung im Spiele sein möchten. Nach Ehrenberg's Untersuchungen [5] dringt er nach dem Stich eines Coccus ähnliches Insektes (coccus manniparus) hervor. Von allen den charakteristischen Merkmalen, welche

1) Raumer Zug der Isr. S. 24.

2) Nach Robinson a. a. O. I. 118. Diese wüste Ebene mussten sie nothwendig betreten, und es ist wahrscheinlicher, dass die Station Sin hier zu suchen sei, als in dem durch (spätere) Inschriften berühmten Wady Mukattel, wo sie Raumer (Zug der Israeliten S. 24. Beitr. S. 6.) sucht.

3) Gesenius im Thesaur. p. 799.

4) Grimm z. B. der Weish. S. 338 f. 341 f.

5) Ehrenberg's Symbolae Physicae, Insecta, Decas I. Tab. 10. u. Tab. 1. 2

Ex. 16, 14. 31. Num. 11, 8. 9. angegeben sind, passt nicht eins auf das heutige Manna [1]), und nach Mitscherlich's chemischer Analyse enthält das Manna der Tamariske vom Sinai kein krystallisirbares Manna, sondern zeigt sich als reiner Schleimzucker. Es heisst nun zwar Ex. 16, 35., dass das Essen des Manna die ganzen 40 Jahre hindurch gedauert habe, doch werden Unterbrechungen dadurch nicht ausgeschlossen, und wenn nach Ex. 16, 16. tagtäglich, mit Ausnahme des Sabbath für den Kopf ein ʿOmer Manna gesammelt werden sollte, so aber, dass sie am sechsten Tage wegen des Sabbath das Doppelte sammelten (v. 4.), so bezieht sich dies nur auf die erste Zeit, und es ist nirgends gesagt, dass das Bedürfniss des Manna (um dem Volke als Nahrung zu dienen Ex. 16, 3.) zu aller Zeit und in allen Gegenden gleich stark gewesen sei. Weder fehlte es den Israeliten, wie wir bereits gesehen haben, an anderen Nahrungsmitteln, noch begleitete auch das Manna die Israeliten bis in das eigentliche Kenáan hinein. Die Stelle Jos. 5, 11. 12., wo von der Zeit westlich vom Jordan die Rede ist, als das Passa im Abib gefeiert worden war, weiset nur darauf hin, dass jetzt die Periode des Manna durchaus und für immer der Periode des Brodes Platz gemacht habe. Vielmehr geht aus Jos. 1, 11. hervor, dass die Israeliten sich nur bis zum Uebergange über den Jordan mit Manna versorgten, wofür namentlich auch Ex. 16, 35. spricht, wonach die Israeliten Manna assen: „bis sie kamen zum bewohnten Lande, zur Gränze des Landes Kenáan.“ In diesen Worten deutet das „bewohnte Land“ aber nicht auf die Wüste, als Ort des Manna, hin und Kenáan selbst steht hier nicht im weiteren Sinne so, dass es das transjordanische Land mit einschliesst. Vgl. vielmehr S. 25. Anm. Von dem Manna, welches Num.

1) Robinson a. a. O. I. 189.

21, 5., zu einer Zeit, wo die Israeliten noch auf der Sinaitischen Halbinsel, westlich vom edomitischen Gebirge Seir sich befanden, zum letztenmale genannt wird, wird vorausgesetzt, dass es über diese Localität hinaus nicht genossen sei; und wie es in der genannten Stelle Ex. 16, 35. als Wüstenspeise erscheint, so auch Dt. 8, 2. 3., (wo es mit der Wüste verbunden ist) [1]) und 8, 16. (wo es mit Wasser aus dem Felsen zusammengestellt ist) nur als Nothbehelf gegen den Hunger, wie denn auch die Versorgung mit einer hinreichenden Masse zur täglichen Nahrung für eine so grosse Masse Menschen ein nicht geringes Wunder gewesen sein müsste. [2]) Da nun aber nach der Sage die Israeliten, obwohl sie (wenigstens in der ersten Zeit) nur das tägliche Manna verzehrten, in der Wüste, wo sie sich einer Sabbathruhe hingaben, doch keinen Mangel gelitten haben sollen, so berichtet die spätere Erzählung: das Manna sei an den Sabbathstagen zwar ausgeblieben, am Tage vorher sei aber dessen doppelt so viel gewesen, als sie täglich sammelten, um so das Bedürfniss des Sabbath zu decken. Dadurch sollte eben die Bedeutung des Sabbath auf historische Weise erklärt und befestigt werden, obwohl er schon durch die Mythe (Gen. c. 1. und 2.) begründet war Ex. 15, 5, 19, 27. vgl. Deut. 5, 14. Ez. 20, 10. Neh. 9, 14. Nach Ex. 16, 33. 34, sollte ferner Moses, zur Aufbewahrung für die folgenden Geschlechter, ein Krüglein mit einem ʿOmer voll Manna niedersetzen „vor dem Herrn — vor dem Zeugniss (לִפְנֵי הָעֵדוּת)“ d. i. vor dem Gesetze oder den Gesetzestafeln, welche nach Ex. 40, 20. in die Bundeslade gelegt werden, denn Zeugniss ist = Gesetz, insofern als dieses

1) Der Sinn der Stelle Dt. 8, 3. ist: der Mensch könne, wenn gewöhnliche Nahrungsmittel fehlen, durch Gottes Allmacht auf ausserordentliche Weise beim Leben erhalten werden, sowie die Israeliten in der Wüste durch das Manna Vgl. Mt. 4, 4.

2) Robinson a. a. O. I. 188.

gegen die Uebertretungen des Volkes und vom Willen Gottes zeugte.

Von der Wüste oder Ebene Sin (el-Kâ'a) rückte man (Num. 33, 12 f.) in das Gebirge, entweder auf der jetzigen näheren Strasse durch die Wady's Shellâl und Mukatteb oder vielleicht durch die Mündung des Wady Feirân selbst. Wahrscheinlich [1]) näherten sie sich dem Berge Sinai durch den obern Theil des letztgenannten Thales und Wady esh-Scheikh. Die zunächst (a. a. O.) genannten zwei Nationen Dophka und Alusch können jetzt nicht mehr näher bestimmt werden [2]). Dann gelangte man nach Rephidim (Ex. 17, 2. Num. 33, 14.), unweit der Vorberge des Choreb (Ex. 17, 6. 18, 5.), etwa wo jetzt der Wady esh-Sckeikh aus den hohen innern Granatklippen heraustritt [3]), eine Tagereise vom eigentlichen Sinai entfernt [4]). Hier soll das Volk wegen Wassermangels mit dem Moses gehadert und dieser aus dem Felsen bei Massah (Versuchung d. i. Murren gegen Gott) und Meribah (Haderort), zweien Quellen des Choreb, Wasser geschlagen haben, indem er mit den Aeltesten vor dem Lager herging und das Lager bei Rephidim mit Wasser versorgte. Ex. 17, 1—7. vgl. Dt. 6, 16. Ein ähnlicher Vorfall wird aus dem vierzigsten Jahre erzählt Num. 20, 8 f. und wahrscheinlich dieselbe Sage, die der Ergänzer nur seiner Weise nach im Voraus berichtet. Zwar war nun der Wassermangel in der dürren Wüste die beständig sich erneuernde Versuchung, deren Grösse die Berichte der neueren Reisebeschreiber uns zur Anschauung bringen, doch ist unstreitig das Ex. 17, 1—7. vom Ergänzer erzählte Ereigniss nur eine verschiedene Darstelluag derselben Begebenheit, welche er nach seiner uns in der

1) Robinson a. a. O. S. 118.
2) Robinson a. a. O.
3) Robinson a. a. O. S. 198.
4) Robinson a. a. O. S. 197 f. vgl. 427.

Patriarchengeschichte bekannt gewordenen Manier der anderen vorausschickt. So ist Ex. c. 32 — 34. der Abfall des Volks aus späterer Zeit schon an den Sinai versetzt. Eine Spur dieser Begebenheit findet sich bei Tacit. hist. 5, 3. Nachdem er erzählt hat, dass die Israeliten ihre Wanderung unter Moses begonnen haben, fährt er fort: Sed nihil aeque quam inopia aquae fatigabat. Jamque haud procul exitio totis campis procubuerant, cum grex asinorum agrestium e pastu in rupem, nemore opacum, concessit. Sequutus Moses, conjectura herbidi soli largas aquarum venas aperit. Vgl. S. 419. Nun in die Nähe der Wohnsitze des arabischen Stammes der ʿAmaleqiter (S. 200.) gekommen, wurden sie von diesen in offener Schlacht angegriffen, Ex. 17, 8—16. Das Deut. 25, 17. 18. giebt nach gewiss alter geschichtlicher Ueberlieferung ergänzend an, dass dieses Volk den Nachtrapp der Israeliten, und die aus Schwäche langsam nachzogen, erschlug. Obwohl der Sieg eine geraume Zeit zweifelhaft war (Ex. 17, 11. 12.), obsiegten die Israeliten dennoch unter der Leitung des Moses, Aharon und Chur (d. i. nach Raschi Sohn Kaleb's von der Mirjâm, nach Jos. Arch. 3, 2, 4. Mann der Mirjâm). „Man braucht sich", bemerkt Robinson [1]) — „zu diesem Treffen nicht nach einer grossen, freien Ebene umzusehn, wo die Schlacht nach den Angaben der neueren Kriegskunst stattgefunden haben möchte. Die ʿAmaleqiter waren eine Nomadenhorde, die einen ungeordneten Angriff auf eine Masse machte, welche wahrscheinlich nicht viel besser als sie selbst eingeübt war, und zu solchen Treffen bieten die niedrigen Hügel und das freie Feld rings um diesen Theil des Wady esh-Scheikh hinreichend Raum dar." Von dieser Begebenheit hier soll sich die Feindschaft Israel's gegen ʿAmaleq herschreiben und Moses nach dem gewiss alten Spruche Ex. 17, 16. ausgerufen haben:

1) A. a. O. I. 199.

Ja die Hand zum Throne Jahves [1]);
Krieg hat Jahve gegen 'Amáleq
Von Geschlecht zu Geschlecht.

Vgl. Jos. 22, 34. Von Rephidim aufgebrochen, gelangten die Israeliten nach Ex. 17, 1. (dem Elohisten angehörig) [2]): „im dritten Monate seit dem Auszuge der Kinder Israel's aus Aegypten, an diesem Tage", d. i. an dem Tage da der Monat anfing, in die Wüste des Sinai. Auf den Felsklippen des Sinai [3]) soll Moses dem Volke, wie es der Pentateuch darstellt, die ganze alte Gesetzgebung, wie sie Ex. c. XIX. bis Num. c. X. vorliegt, gegeben haben [4]), denn die Erinnerung sagte, dass hier die Volks-

1) Die Worte v. 15. schliessen: Jahve mein Panier (נִסִּי) und bei diesem Namen des Altar's sollte man sich dankbar erinnern dass der Sieg von Gott kam. Mit den Worten v. 16. כִּי יָד עַל־כֵּס יָהּ d. ja ich schwöre die Hand zum Himmel erhoben Gen. 14, 22. 24, 3. vgl. Ez. 20, 5., soll das Vorige in der Art begründet werden, dass das כִּי, wie häufig in Anfangssätzen ein lebhaftes Ja! bezeichnet. Für כֵּס hat man, verführt durch נִסִּי v. 15., lesen wollen נֵס Panier, indem man ein Schreibversehen, oder eine Conjectur voraussetzte, wie LXX Ijj 29, 18. statt כַּחֹל (wie der Sand) lasen oder conjecturirten נחל Palmbaum, allein alle alten Uebersetzer haben כס und dann hinge auch der erste Theil des Verses nicht gut mit dem zweiten zusammen. Die alterthümliche Form כֵּס st. כִּסֵּא (wie Samarit. sogar schreibt) kann in der alten Sprache und bei dem unklaren Worte (Ew. §. 189.) nicht auffallen.

2) Vgl. auch Bertheau die sieben Gruppen S. 62. Anm.

3) Ihre Oertlichkeit beschreibt Robinson a. a. O. S. 175 f.

4) Weil die Israeliten im dritten Monate nach dem Auszuge am Sinai versammelt waren und hier die Gesetzgebung erfolgte, so führen die späteren Juden darauf den Ursprung des Pfingstfestes zurück, indem sie es den Tag des Gesetzempfanges (vgl. Dt. 16, 12.) nennen. Pesachim 68 b. Die geschichtliche Beziehung des alten Festes der Obst- und Weinlese (חַג הָאָסִיף) oder des Hüttenfestes soll schon nach dem A. T. auf das Wohnen der Israeliten in Zelten und Laubhütten zu dieser Zeit gehen. Schon der Elohist, der auch bei dem Passafeste schon die geschichtliche Beziehung kennt, spricht beim Hüttenfeste

gemeinde gebildet sei, und die längere Ruhezeit erklärte am besten einen grösseren Zusammenhang von Einrichtungen und Gesetzen.

davon Lev. 23, 4. vgl. 34 f., aber auch er nur allein und nur obenhin. Der Ergänzer nimmt Ex. 23, 16. weiter keine Rücksicht darauf und nennt auch den Namen חַג הַסֻּכּוֹת nicht, wie ihm auch Ex. 20, 8—11. die geschichtliche Begründung fehlt, welche das Deuteronomium in der Verordnung über die Sabbathfeier 5, 15. nachbringt. Der Name Chag hassukkoth kommt zuerst wieder vor Zekh. 14, 16. Der späte Verfasser von Dt. 16, 10—15. führt die Andeutungen des Leviticus schon weiter aus; er fügt auch c. 31, 10. (vgl. Neh. 8, 18.) für das Sabbathjahr schon die feierliche Vorlesung des Gesetzes hinzu.

VI. Gründung der Gemeinde am Sinai.

Die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Schliessung des Bundes am Sinai ist der Brautstand Israel's Jer. 2, 2. Ez. 16, 8.; und dies Bild, dass Jahve in der Befreiung des Volkes aus Aegypten, um die Gemeinde erst geworben und mit ihr in das eheliche Verhältniss getreten sei, setzt die Anschauung voraus, dass das Volk vor der Vermählung von einem gottentfremdeten Zustande befangen gewesen sei. Die Jugendliebe (Jer. a. a. O.) der Braut bethätigte sich darin, dass das Volk auf Jahve's Ruf die Fleischtöpfe Aegypten's (Ex. 16, 3.) verliess und ihm, der voranging (Ex. 13, 21.) in der unwirthbaren Wüste, nachfolgte. Der „Vorzeit Tage", die „Jahre von Geschlecht und Geschlecht" (Deut. 32, 7. Jes. 51, 9.), d. h. der letzte Aufenthalt in Aegypten und in der Wüste, sind die Jugendzeit des Volkes. Jer. 2, 2. vgl. 3, 25. 32, 20. 16, 23. 22, 19. Schon in Aegypten gab Jahve sich ihm zu erkennen Ez. 20, 5., obwohl er es doch in der Wüste recht eigentlich zuerst (durch das Gesetz) gefunden hat Hos. 9, 10. 13, 5. Jer. 31, 2. Zum selbstständigen Volke (Ex. 9, 18. 24.) ward Israel erst durch den Auszug aus Aegypten Ez. 16, 4. vgl. 20, 5. Damals war der Tag seiner Geburt Hos. 2, 5. Wie schön, sagt Hos. 11, 1., war die Zeit der Jugend der Gemeinde, da Jahve Israel, wie der Vater den Sohn, den einge-

29*

borenen Sohn Ex. 24, 22.), liebte und ihn aus fremdem Hause (aus dem Hause der Knechtschaft Ex. 20, 2.) in sein eigenes aufnahm, um auf ewig engvertraut mit ihm zu werden. Gott gängelte oder leitete Israel durch die Wüste (Hos. 11, 3. Am. 2, 10.). Er heilte es (Hos. a. a. O.) von seinem gedrückten Zustande in der Dienstbarkeit (Ex. 3, 7 f.). Jeremia (2, 2.) gedenkt der herrlichen Zeit der ersten Gemeinde, wo sie mitten unter den Entbehrungen der Wüste doch mit reiner Liebe und Huld ihrem Gotte, wie eine Braut ihrem Bräutigam, folgte und daher auch von ihm seinen besonderen hohen Segen und die ewigen hohen Verheissungen seiner Gnade empfing. Einst, sagt Jer. c. 3, 2. 3., in der arabischen Wüste, fand das kaum dem ägyptischen Schwerdte entronnene Volk doch Gnade (nach Hos. 11, 1. und ähnlichen Stellen), indem Jahve gleichsam selbst ging, um dieser merkwürdigen Gemeinde einen ruhigen Wohnsitz zu gründen. Zuvorkommend erschien Jahve von Weitem, von ferne ihr seine hülfreiche Hand reichend, weil er ihr (wie der Gatte der Braut) ewige Liebe weihte.

Die Bedingungen und Voraussetzungen der Gesetzgebung am Sinai, wie sie uns von der Grundschrift überliefert sind, waren im Allgemeinen (S. 369 f.) vorhanden [1]), obwohl die Gesetze im Laufe der Zeit manche nähere Bestimmungen erhalten haben [2]); das Gemeindeleben, welches Moses gründen wollte, war auf Ackerbau und Grundbesitz gegründet, aber die Israeliten hatten schon vor Moses bereits den Schritt zum Ackerbau zurückgelegt, sie waren in Aegypten ansässig und hatten Be-

1) Stellen wie Am. 5, 25. Jer. 7, 21—23., woraus man das Vorhandensein jenes Ceremonial- und Cultusgesetzes unter Moses verneinen wollte, sind am Schlusse dieses Abschnittes zu besprechen.

2) Einige Beispiele giebt Bertheau: die sieben Gruppen S. 276. 295.

sitz und über diesen konnten sich im Herkommen schon eben so viele Bestimmungen gebildet haben, als rechtliche Verhältnisse vorhanden gewesen sein müssen. Man muss ferner bedenken, dass Moses sein Volk nicht in der Wüste wohnen lassen wollte, sondern in ein Land zu führen bezweckte, woselbst sie dauernde Wohnsitze finden konnten. War also auch das ansässige Leben in Kenáan für das Volk damals noch ein zukünftiges, so war der ruhige Besitz des Landes für die religiöse Anschauung doch unmittelbar gegeben, und diesen Standpunkt setzt wenigstens schon die Grundschrift voraus, wenn sie viele Gesetze mit dem Zusatz einführen lässt: „wenn ihr in das Land kommt.“ Ex. 12, 25. Lev. 14, 34. 19, 23. 23, 10. 25, 2. Num. 15, 2. vgl. Lev. 18, 2. Mit Bezug auf die Eigenschaften Kenáan's, das er nun bald erobern wollte, gab er dann seine Gesetze, voll der festen Hoffnung, Gott werde die Eroberung gelingen lassen. Die Naturbeschaffenheit Kenáan's konnte ihm wohl bekannt sein; dass es Wein erzeugte, konnte er von den Phöniziern wissen. Her. 3, 5. 6.; Oel erzeugt Aegypten nicht viel, erhielt also wohl seinen Bedarf aus Kenáan (vgl. S. 123.), und dass dasselbe auch Getraide hervorbringt, wusste Israel, weil es schon ganz im Süden bei Chebron gebaut wird, wohin Moses schon im zweiten Jahre die Kundschafter gesendet. Dagegen streitet Num. 13., wo Moses eben jene Kundschafter ausschickt, nicht, denn nähere Kunde über die Beschaffenheit des Landes konnten dem Moses abgehen, und jede bessere Kenntniss desselben ihm erwünscht sein. Auch solche Gesetze gelten ihrem Geiste und Charakter nach als ächtmosaische, die das Lager und Wüstenleben voraussetzen, und diejenigen, welche auf solche Gesetze zurückgehen. Für ächtmosaische in diesem Sinne haben wir ferner nicht blos die allgemeinen sittlichen Gebote zu halten, sondern auch specielle, z. B. Opfer- und Reinigungsgesetze (Lev. XI.—XV.), die einen so bedeutenden Theil

ausmachen, um so gewisser dies, da sie überall das vormosaische Naturleben voraussetzen. Das gegebene Resultat gilt auch von der Priestereinrichtung und der Festgesetzgebung, welche auf altem Herkommen oder Einrichtungen benachbarter Völker beruhen und namentlich ist der geschlossene Festcyclus, wie sich später zeigen wird, nur aus der Idee Eines Mannes, des Moses, hervorgegangen. Auch die Gesetzgebung, welche die örtliche Einheit alles Opferdienstes bezweckt (Lev. XVII.), muss unter Moses vorausgesetzt werden; sie war eine Verordnung, welche tief in der Vorstellung von der Einheit Gottes, von der Moses ausging und welche die Grundschrift voraussetzt, wurzelte, zugleich aber noch eine Form der Symbolik veraussetzt, wie sie eine spätere Zeit (vgl. z. B. 1 Kön. c. 8, 27.) längst überwunden hatte. Dass in den späteren Zeiten zum Theil ein so ungesetzlicher Zustand eintrat, darf gegen die Annahme, dass die Gesetze, wie sie die Grundschrift überliefert hat, im Ganzen dem Inhalte nach durch Moses schon gegeben wurden, nicht eingewandt werden, um so weniger dies, da der Pentateuch selbst den groben Abfall des Volkes zu Mose's Zeit nicht verschweigt. Mit Mose's Tod zerfiel die lose Verbindung der Stämme, deren Vornehme immer eifersüchtig auf seine Macht waren (Num. 16, 13. 14.) vollends. Viele Gesetze konnten in Kenáan auch gar nicht in Ausführung kommen, z. B. dass Lev. 17. verbietet, an einem andern Orte, als am Heiligthum Vieh zu schlachten, denn wie wäre dort Festversammlung der Gemeinde, nicht nur an den fünf hohen Festen, sondern auch an jedem Sabbath möglich gewesen? Die späteren Gesetze des Pentateuchs mildern diese Festgesetze daher selbst schon Ex. 23, 14 ff. 34, 8 ff. Dt. 16. Auch das Gesetz über die Erstlinge, Num. 18., waren in Kenáan schwer auszuführen, daher es Dt. 14, 23 f. modificirt wird. Gesetze von Sühnopfern ausserhalb des Lagers Num. 19. 31, 9. konnten auch nicht in Anwendung kommen. Auch ka-

men die Leviten wenigstens nicht in den Besitz aller ihnen zugesprochenen Städte und konnten, wie der Verfolg der Geschichte ausweisen wird, ihre Rechte nicht behaupten. Auch erklärt sich jener gesetzlose Zustand aus der Annäherung an die heidnischen Völker in und um Kenáan, aus der Halsstarrigkeit des Volkes, die es schon dem Moses bewiesen und endlich aus dem idealen Charakter der Gesetzgebung selbst, den sie schon in der Grundschrift trägt; denn der Ton ist zwar trokken und strenge, weil das Gesetz alle einzelnen Gebote für gleich nothwendig hält, doch lässt sich jener Charakter, worin Moses mehr für die Idee als für die Wirklichkeit that, nicht verkennen, so namentlich nicht in den Festgesetzen, in den Geboten über Zehnten, Priester- und Levitenstädte, u. s. f. Endlich kann der lückenhafte Charakter nicht gegen den mosaischen Ursprung des Inhalts dieser Gesetzgebung zeugen, da die Gesetze zum Theil auf altem, bekanntem Herkommen beruhen, auch erst später aus der Praxis aufgezeichnet sind, wie wir denn überhaupt die Frage nach dem Vorhandensein dieser Gesetze als eines literärischen Erzeugnisses gar wohl von der nach dem Vorhandensein der aufgezeichneten Gesetze ihrem Inhalte nach zu trennen haben. Daher bezieht sich das Gesetz auf Manches, wie auf etwas, dessen Kenntniss es in seiner Gegenwart voraussetzen konnte. So z. B. in den Gesetzen vom Sünd- und Schuldopfer. Endlich aber wurden die Gesetze, welche die alte Grundschrift vorausgesetzt, wirklich auch immer und zu aller Zeit, wie die Geschichte es herausstellen wird, immer einigermaassen gehalten.

Moses fand also eine Anlage zu der Wiedergeburt, welche er bewerkstelligen wollte, schon im Volke vor, nämlich den alten patriarchalischen Gottesglauben, den er aber zu höherem und kräftigerem Bewusstsein erweckte, ferner die Anlage zu einer Verfassung und das Recht als Herkommen, endlich den Ackerbau sammt

der Vorstellung vom ansässigen Leben und Besitz und gerade in der Voraussetzung des Ackerbaues, und dass die Israeliten bereits zu ihm vorgeschritten waren, darin bestand ihr grosser Vorzug vor den übrigen hebräischen Stämmen, welche Nomaden waren. Somit waren die Bedingungen der Gemeinde, welche Moses gründen wollte, im Allgemeinen bereits gegeben. Jahrhunderte lang hatte das Gesetz, das er nun gab, im Volksgeiste gelegen, das allgemeine Recht hatte in der Form des Herkommens gegolten. Jetzt wo die Entstehung des Volkes durch Moses vollendet werden sollte, konnte das Herkommen nicht mehr genügen; es wurde, dem besondern Willen gegenübergestellt, Gesetz. Allerdings sind aber alle jene geschichtlichen Vorraussetzungen der Gesetzgebung in ihr selbst, namentlich auch in der Symbolik des Cultus, schon von allen Beziehungen auf die Naturreligion befreit und nun nur Darstellung der gesetzlichen Beziehung auf Jahve geworden. Daher das Gesetz für das Bewusstsein des Volkes den Charakter des schlechthin Neuen hatte, während das Gesetz selbst seine geschichtlichen Voraussetzungen in der Naturreligion bestritt.

Jahve hatte auf Adlerflügeln das Volk aus dem Diensthause zu ihm geführt (Ex. 19, 4. Dt. 32, 11.). Der Wille des Volkes war frei, aber durch Moses Vermittlung trat ihnen nun der göttliche Wille im Gesetze, dessen Zweck das Volk ist, gegenüber. Sie sollten entscheiden, ob sie den allgemeinen, göttlichen Willen im Gesetze thun und in dieser religiösen Beziehung auf den Willen Jahve's freie Personen werden oder ob sie ihn nicht ausführen wollten. Wegen dieser Möglichkeit einer doppelten Entscheidung wird daher vom Gesetze gesagt: „Gott versuche mit ihm das Volk.“ (Ex. 15, 25. 16, 4. Dt. 7, 16. 8, 2.), er wolle sehn, was im Herzen des Volkes sei, ob es seinem

Willen folgen werde oder nicht [1]. Indem das Volk

1) Diese Stellen reden zu deutlich, als dass die grausam-düstere Behauptung: „dass jemand das Gesetz halten, sich des Wohlgefallen Gottes dadurch verdienen könne, daran komme dem Gesetzgeber kein Gedanke," irgend Wahrheit haben könnte! Welch' ein Spott und Hohn mit menschlichem Elende läge auch darin! Das sollte also nur ein äusserliches Mittel sein, das den Menschen nichts helfen konnte, sie aber nur hinhalten sollte, um sie recht erlösungsbedürftig zu machen! Der Grund, warum das Gesetz als solches nicht gehalten werden konnte, sondern der Fluch des Volkes ward, ist vielmehr ganz anderswo zu suchen, nämlich, wie dies am Schlusse des Abschnittes zu zeigen ist, in seiner menschlichen Gebrechlichkeit, seiner Aeusserlichkeit. In seiner Ursprünglichkeit flösste das Gesetz dem Geiste, dem es gegeben wurde, den Gedanken von der Möglichkeit seiner Ausführung ein, und erst als seine Unangemessenheit zu den tieferen Ansprüchen des Geistes offenbar geworden, da konnte es auch erst „ein Joch der Knechtschaft" (wie es Paulus nennt) genannt werden. An sich war das Gesetz Lebensbedingung, in welcher das Volk seine Existenz zu haben glaubte. Hätte die Verkündigung des Moses oder das Gesetz eine andere Fassung gehabt und hätte der gesetzliche dienende Geist in seinem Selbstbewusstsein mit ihrem Inhalte Eins werden können, so wäre die Möglichkeit der Gesetzerfüllung vorhanden gewesen, denn die Anlage zum Guten liegt nach der Schrift schon im natürlichen Menschen. Die Grundschrift setzt als möglich voraus, dass der Mensch sich fehllos erhalten könne. Der Mensch ist nach Gottes Ebenbilde geschaffen (Gen. 1, 26 f.), und dieser Ausdruck deutet auf die höhere Bedeutung und Kraft hin, welche in dem Geiste und in der Natur des Menschen selbst liegt. In ahnungsvoller Vorausnahme ist in der alten Erzählung vom göttlichen Ebenbilde, welches den Israeliten an seine göttliche Bestimmung erinnern sollte, angedeutet, dass es die wirkliche Aehnlichkeit und Verbindung mit der Gottheit sei, zu welcher der Mensch durch seine Liebe des Unendlichen gelangen und somit der Sphäre des Natürlichen entnommen sein solle. Von dem Verluste des Ebenbildes konnte nichts ausgesagt werden, da es etwas nur der Möglichkeit nach Angeschaffenes, erst durch die That zu Erreichendes ist, und so wird dasselbe vielmehr in der Schrift überall als fortwährend anerkannt. Die Befähigung zum Guten wird in der Grundschrift auch Gen. 5, 22. vorausgesetzt, wo es vom Henok heisst: er habe ein göttliches Leben geführt, und v. 24. hin-

den Vertrag oder Bund einging, gab es Kraft der Einheit und Allgemeinheit Jahve's fortan keine Bestimmtheit des Lebens, die nicht durch Jahve gesetzt wäre. Das ganze Gesetz stand in Beziehung und Richtung

zugesetzt wird: „dieweil er ein göttliches Leben führte, nahm ihn Gott hinweg." Gleiches wird von Noach gemeldet 6, 9. Dass diese für uns älteste Quelle des Mosaismus alle Menschen als Sünder betrachte, lässt sich auch aus der Einrichtung des Versöhnungstages und vieler anderer Opfer- und Sühngesetze nicht erweisen, denn die Anstalt des Versöhnungstages setzt doch mehr voraus, dass im Volke Israel gesündigt werde, als dass jeder Einzelne sündige und es lässt sich denken, dass einer nie ein Sünd- und Schuldopfer darzubringen nöthig hatte, also als rein dastand. — Auch bei dem spätern Ergänzer ist keine Andeutung gegeben, dass die Natur der ersten Menschen durch die erste Sünde zerrüttet worden sei, vielmehr sollen sie nur das Uebel tragen, welches als Strafe erfolgt ist und dessen Ursprung der tiefsinnige Mythus Gen. 3. auf prophetische Weise nachweist. Allein eben durch den dort erzählten Fall ist die Menschheit frei geworden; sie ist zum Selbstbewusstsein gelangt und kann das Gute und Böse thun oder lassen nach eigner Wahl. Der göttliche Geist (= Ebenbild) ist in ihm (Gen. 6, 3. vgl. Ijj. 32, 8.) und die Möglichkeit der Gerechtigkeit ist vorhanden (Gen. 7, 1.), eben so wie die der tiefsten Verworfenheit der Individuen (Gen. 6, 5. 8, 21.), daher der Ergänzer einen Gegensatz des Heiles und Verderbens, des Guten und Bösen unter den Menschen aufstellt Gen c. 4. In Wahrheit ist aber bei ihm, wie im ganzen A. T., von einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen nicht die Rede; das wirkliche Bewusstsein derselben fehlte dem Gesetze noch und es hatte das Unzulängliche der bestimmten Handlung noch nicht erkannt; denn in seiner Handlung weiss das Subject sich berechtigt und ist es ausdrücklich sogar durch das Gesetz, wenn es ihm das Glück des Besitzes dafür ertheilt. So kann denn auch an eine verderbte Naturbeschaffenheit oder eine angestammte, die Menschen zum Guten unfähigmachende Verderbtheit (Erbsünde, nach dem christlichen Dogma) gar nicht gedacht werden, wenn sich der Ergänzer gleich das Streben, welches in den ersten Menschen rege geworden war, über die Urmenschheit hinaus, auch nach der Wahrheit, in den Nachkommen als individuell rege denken mochte (Gen. 6, 5. 8, 21.); wie denn auch andere Weise, zur Schilderung der tiefsten Verworfenheit, lehren,

auf Jahve, war religiös. Seinen Willen, der im Anfange als frei vorausgesetzt wird, hat das Volk aufgegeben, und eine freie Person ist der Israelite nur indem er den Willen Jahve's will und ihn im Rechte, d. h. im Dasein des göttlichen Willens zur Erscheinung bringt. Dem Gesetze gegenüber, steht der Israelit nach seiner geschichtlichen Existenz zu ihm und Gott im Gegensatz; als Individuum verwirft er sich, er ist keine freie Persönlichkeit, die sich ihrer selbst bewusst wird, sein Wille ist erst der des Gesetzes und weil er den göttlichen Willen noch nicht als den seinigen weiss und sich unfrei Gott völlig unterwirft (vgl. S. 248.), ist er ein „Knecht Gottes“ (עֶבֶד י״י), dessen Willen er ausführt Lev. 25, 35.: „sie sind meine Knechte, spricht Jahve.“ Der Ausdruck für dies Verhältniss zum göttlichen Willen ist Legalität und die Religion ist eine Furcht Gottes (יִרְאַת י״י), ein Ausdruck, der das Verhältniss des Knechtes zu seinem Herrn (אֲדֹנִים) bezeichnet. —

der Mensch sei von Geburt (d. h. von Natur) der Möglichkeit der Sünde ausgesetzt, die Sünde als Keim und Möglichkeit komme nicht von Aussen in den Menschen, sondern liege in ihm von Anfange an, wie von Aeltern also in unendlicher Reihe auf Kinder fortgepflanzt (Ijj. 14, 4. Ps. 51, 7.). Die Meinung ist also nur, dass absolute sittliche Vollkommenheit mit einer sterblichen Natur im Allgemeinen unvereinbar sei (vgl. Spr. 20, 9. 1 Kön. 8, 46. Qoh. 1, 26—28.), aber die Möglichkeit der Sündlosigkeit besteht, wie denn noch Qoheleth 7, 29. lehrt: der Mensch sei von Geburt (Natur) unschuldig und einfach, gerade und redlich erschaffen. Ueberall wird auch bei dem Ergänzer die Fähigkeit, gerecht zu sein, somit also der fortdauernde Besitz des Ebenbildes vorausgesetzt. So heisst es Gen. 4, 7.: „Siehe, wenn du gut thust, Erhebung, aber wenn du nicht gut thust, so (ist) die Sünde ein Laurer an deiner Thür und nach dir steht seine Gier, du aber, du sollst über ihn herrschen“ Wo beim Ergänzer von einer allgemeinen Verderbtheit die Rede zu sein scheint, da geht dies nur auf Zustände der Sünde gewisser Generationen oder Menschenarten, Gen. 6, 5) 8, 21., wo die zur Zeit der Sündfluth verderbte Menschenart beschrieben ist, vgl. 1 Petr. 3, 20. — Gen. 18, 1—19, 28.

Der spätere Ergänzer führt die Gesetzgebung selbst, auf welche wir nun unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, mit einer glänzenden Darstellung ein. (Ex. XIX —XXIV). Moses bestieg den Berg und wurde von Jahve mit der Anfrage an das Volk entsendet, ob es ihn unter gewissen Bedingungen als Nationalgott anerkennen wolle. Moses stieg herab vom Berge, stellte jene Frage (nach dem Sinne des Erzähler's vermuthlich durch die Aeltesten 24, 1.) an das Volk und dieses erklärt: es wolle thun, was Jahve redet, c. 19, 8. Moses brachte diese Antwort auf den Berg zurück und als somit der Bund vorläufig bestellt war, forderte Jahve das Volk auf, am dritten Tage sich bereit zu halten, er werde zu ihnen kommen, ihnen seinen Willen offenbaren und den Vertrag ratificiren (vgl. Jer. 11, 4. 5.), bis dahin sollte Israel sich heiligen und niemand alsdann den Berg besteigen, welche Gebote Moses bei'm Herabsteigen dem Volke mittheilt. Am dritten Tage war der Sinai in Wolken gehüllt; er rauchte und bebte, denn Jahve stieg auf ihn herab und rief den Moses zu sich herauf (Ex. 19, 19.), der nun zum dritten Male den Berg bestieg, aber alsbald den Befehl erhielt, wiederum herabzusteigen und dem Volke strenge das Besteigen des Berges zu untersagen, dann aber mit Aharon wieder hinaufzukommen (v. 24.). Während Moses herabstieg, erklärte Jahve seinen Willen: die Gebote des Dekalog's (20, 1—17.), d. h. die Gesetze allgemeinsten Inhaltes und weitester Bestimmung [1]) als die

1) Es hindert nichts, auf Moses den Dekalog in seiner ursprünglichen Gestalt zurückzuführen; in dieser brachte ihn auch wohl die Grundschrift, denn er ist ja eben die Bedingung des Bundes und konnte somit nicht fehlen. Allein der Zusatz vom siebenten Ruhetage nach der Schöpfung muss in Palästina eingeschaltet sein. (Man vgl. v. 10.: „in deinen Thoren,") Vgl. bei'm Elohisten c. 31, 12—17. Nach ihm (31, 18.) empfängt Moses die Steinplatten des Gesetzes vom Finger Gottes beschrieben, wel-

Bedingungen des Bundes[1]). Aber diesen unmittelbaren Eindruck des Göttlichen kann das Volk nicht ertragen; es widerspricht noch dem göttlichen Willen, unmittelbar kann sich daher Gott auf das Volk nicht beziehen. Es bedarf also eines Mittler's (bei'm Ergänzer 18, 19. 32, 11. Num. 12, 8. vgl. Dt. 5, 5 f.) und dem Moses wird geboten, von nun an mit dem Volke zu reden und das Sprechen des Volkes in Zukunft zu verhindern. Indem aber Moses als ein solcher Mittler dem Volke den göttlichen Willen überbringt und verkündigt, ist er nicht der Mittler Eines, geht nicht nur von Gott aus und ist nicht nur bedingt durch den ewigen göttlichen Rathschluss, sondern er geht von zweien aus; wie von Gott wird er auch von den Menschen bestellt. Gal. 3, 20.: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.* So steigt also Moses zum vierten Male auf den Berg (20, 21., auf welchen Befehl 24, 1. zurückgewiesen wird), ihm folgen Aharon, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten (20, 21. vgl. 24, 1.), aber nur Moses nahete Gott, jene standen von ferne (v. 2. vgl. v. 1.), denn nur Moses durfte sich des vertrauten Umgangs mit Gott erfreuen. Nun kam Moses zum vierten Male vom Berge herab (24, 3.) und legte dem Volke die von Gott empfangenen Gesetze und Rechte (20, 22. — 23, 33.) vor. Als ganz Israel versprach, unter diesem Rechte zu leben, schrieb Moses diese Bundesgesetze auf (24, 4.) und es ward das Bundesopfer anf einem

che nach Deut. 5. 19. die Gebote des Dekalogs enthielten, deutet aber nirgends an, dass Moses selbst ihn aufgeschrieben habe. Weiter geht schon der Ergänzer 34, 27 f. — Jeremias, welcher 31, 31—34. von einem geschriebenen Gesetz auf Tafeln spricht, nennt 7, 9. die drei im Dekaloge im 7., 5. und 6. Gebote in gleich kurzen Ausdrücken verbotenen Handlungen und kommt dann vom zweiten auf's erste.

2) Insofern das Gesetz überhaupt Bedingung des Bundes war, wechselt ברית mit תורה. Ex. 24, 7. 34, 28.

Altare von Erde dargebracht, dessen Erbauung 21, 22 —26. schon hingedeutet war. Auch an letzterer Stelle wird der Ort des Gottesdienstes (gegen Lev. 17. vgl. Dt. 12, 13.) nicht freigegeben, sondern in den Werten „an jedem Orte, wo ich machen werde, dass man meinen Namen preiset" liegt schon eine Beziehung auf das später zu erbauende Heiligthum; mit Rücksicht darauf wird hervorgeboben, dass es nicht auf den Stoff, aus welchem der Altar besteht, auch nicht auf den Ort, an welchem er steht, sondern allein auf die Erklärung Gottes, dass dieser oder jener Altar sein heiliger Altar sein solle, ankomme. Gott will jetzt (bei'm Bundesopfer) sich preisen lassen bei dem Altar von Erde, später bei dem Versammlungszelte. Nur eine Nachahmung dieser Bundesceremonie ist's, wenn der Deuteronomiker Dt. 27. den Moses den Befehl ertheilen lässt, bei Schliessung des neuen Bundes und Promulgation des zweiten Gesetzes einen Altar auf dem Berge ʿAebal aufzurichten. Wäre dieser Act, was er nicht ist, auch wirklich vor sich gegangen (vgl. B. Josua), so schlösse er doch, als ein ausserordentlicher Act, das Einheitsgesetz des Cultus nicht aus. 1 Chron. 21, 26. — Die Hälfte vom Blute jenes Bundesopfers ward darauf an den Altar gesprengt, die andere that Moses in ein Becken. Darauf ging er unter das Volk, verkündigte ihm das eigentliche Grundgeseta (20, 23. — 23, 33.), worauf die Existenz der Gemeinde, der durch Moses vermittelte Bund zwischen Gott und Volk beruhte und das in das Bundesbuch geschrieben war (24, 7.). Während das Volk einmüthig Gehorsam gegen das Bundesgesetz gelobt hatte, besprengte es Moses mit dem Blut des Opfer's und dieses Bundesopfer [1]) am Sinai (vgl. Ps. 50, 5. 48, 5.), das „Blut des Bundes", Zekh. 9, 11., galt

1) Der, dem jeremianischen Zeitalter angehörige, Ps. 50. lässt v. 5. das Volk den feierlichen Bund unter Opfern schliessen, wie der Pentateuch.

immer als der schwere Anfang und unzerstörbare heilige Grund der Gemeinde. — Alsdann liess Moses noch eine Bundesmahlzeit folgen, an der Aharon, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten Theil nahmen. Ex. 24, 11.

Noch einmal erhielt Moses, welchen Josua begleitete, den Befehl, den Berg zu besteigen (24 12.), weil Jahve ihm „die steinernen Tafeln und das Gebot und das Gesetz, welches er geschrieben" (vgl. Jer. 31, 31 —34.) geben wolle. Nachdem Moses dort sieben Tage gewartet (Ex. 24, 16.), trat er nach dem Erzähler des Vorangehenden, dem Ergänzer, welcher die Grundschrift einleiten will, in das Gott umhüllende Dunkel, um weitere Gesetze (wie sie die Grundschrift c. 25 f. mittheilt) zu erhalten und blieb darin vierzig Tage nach 24, 18.; und nach Dt. 9, 9. fastend, (wie der Ergänzer von den zweiten vierzig Tagen Ex. 84, 28. meldet). Während dieser Zeit sollten in Verbindung mit den 70 Aeltesten Aharon und Chur statt seiner über die Streitsachen des Volkes entscheiden. Die Gesetze, welche Moses während dieser Zeit empfing, lässt der Ergänzer aus der Grundschrift c. 25—31. folgen, dann schildert er in der Erzählung c. 32—34., welche den Moses als Volksführer verherrlichen soll, den Abfall des Volkes. Dass der Ergänzer, seiner Weise gemäss, hier eine spätere Begebenheit an den Sinai verlege, lässt sich nicht behaupten; auch würde sich z. B. nicht aus Jer. 2, 2 f. folgern lassen, dass Israel überhaupt im Anfange seines Wüstenzuges dem Gesetze treu gewesen sei, denn es heisst dort nur, dass Israel Gott während seines Brautstandes mit zärtlicher Liebe angehangen habe, dieser aber umfasst, vgl. Ez. 16, 8., nur die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Schliessung des Bundes am Sinai, vgl. Hos. 11, 1. Während Mose's Abwesenheit auf dem Sinai hatte Aharon nämlich, wie der Ergänzer erzählt, den Bitten des Volkes, welches an der Rückkehr des Moses verzweifelte, nachge-

geben und einen gegossenen Stier verfertiget, c. 32, 1—6.[1]) Der עגל oder עגלה Stier (gew. Kalb) war das Abbild des ägyptischen Apis, ein פֶּסֶל (Schnitzbild), und zwar, da פֶּסֶל nicht selten = מַסֵּכָה, Jes. 40, 19., 44, 10. vgl. Jer. 10, 14. Jes. 41, 29. 48, 5 f. ein Gussbild, מסכה, Dt. 9, 13. Ps. 106, 29., vollständig עגל מסכה Ex. 32, 4. 8. Dt. 9, 18. Neh. 9, 18. Die Aegypter hatten nur Einen Apis, nicht mehre, denn Jer. 46, 15., wo Apis dem Jahve entgegengestellt wird, ist in אַבִּירֶיךָ (d. i. dein Stier) das Jod Zeichen des -ֶ- (wie Dt. 23, 8. Gen. 16, 5. Ps. 9, 15.). Apis war aber das Symbol des Osiris (Plut. de Iside c. 33.) und durch besondere Merkmale unterschieden (Herod. 3, 27. 28.) von dem geringer geachteten Stier Mnevis (Plut. a. a. O. 33.), welcher zu Heliopolis verehrt wurde. Aelian hist. anim. XI, 11. Strabo l. XVII. Mit polemischem Bezug auf diesen אביר oder Apis, der wiederholt Symbol Jahve's war, heisst Jahve selbst אֲבִיר יַעֲקֹב „der Starke Jaqobs“ Gen. 49, 20. Ps. 132, 2. 5. Jes. 49, 26. Auch bei Jerem. 46, 20. steht עגלה mit Bezug auf אביר v. 15., so dass man unter den עגלים bei den Israeliten verstehen muss אבירים [2]). — Erzürnt über den Abfall von dem eben erst geschlossenen Bunde will Jahve das Volk vernichten, führt aber, da Moses bittend für das Volk eintritt, den Entschluss nicht aus. Allein Moses, als er vom Berge mit den zwei Tafeln des Gesetzes in der Hand herunterstieg, und das Volk bei einem Feste traf, das es seinem Apis feierte, ergrimmte so sehr, dass er die Tafeln des Gesetzes aus den Händen warf und zerbrach. Das Götzenbild selbst ward geschmolzen und dann zu Staub verbrannt, dieser dann ins Feuer geworfen und das Volk musste nach einem alten symbolischen Sühngebrauch aus der Naturreligion (vgl. Num.

1) Man glaubt noch die Stelle zeigen zu können, wo das Volk um den goldenen Stier getanzt haben soll. Robinson Pal. I. 186.

2) Erst in später Zeit heissen die Engel אבירים Ps. 78, 25. = גברי כוח 103, 20.

19, 9.) das mit dem Staube vermischte Wasser trinken. Endlich strafte er, gemäss dem Gesetze gegen die Götzendiener, welches der Ergänzer absichtlich schon Ex. 22, 10. vorausgeschickt, die Abtrünnigen mit dem Tode und es fielen an diesem Tage an 3000 Mann durch das Schwert der Leviten, die dem Jahve treu geblieben waren. Jahve kündigte darauf dem Moses an, dass er selbst nicht mit dem Volke ziehen wolle, worüber unter dem Volke, als Moses ihm solches kund machte, grosse Trauer entstand 33, 1—6. Zur Versinnbildlichung dieser Drohung schlug Moses das heilige Zelt (dessen Aufbau erst später in der Grundschrift erwähnt wird) ausserhalb des Lagers auf; nur er darf sich ihm nahen, weil er nicht gefehlt, und Gott beredet sich dort vertraulich mit ihm. Um des Moses willen erlässt Gott dem Volke die weitere Ahndung der Strafe und das frühere Verhältniss zwischen Gott und dem Volke soll wieder eintreten. Moses erhält also nach dem Ergänzer, der mit dem Schriftgebrauch in Moses Hand schon kühner ist als der Elohist, den Befehl (34, 1. 27.), zwei neue steinerne Tafeln anzufertigen [1]) und zwar ohne zu essen und zu trinken. Im Umgange mit dem Göttlichen bedarf man nämlich gemeiner, irdischer Nahrung nicht. Da liegt im Gebete alle die Stärkung, welche Schlummer, Speise und Trank dem gewöhnlichen Menschen bereiten. Moses soll die Bundeserneuerung (die Verheissung c. 34, 11—17. und die zehn Gebote v. 18—

1) Anscheinend steht die Angabe Dt. 10, 1—3: die Lade und diese zweiten Tafeln anzufertigen, in Widerspruch mit der Gesetzgebung des Elohisten Ex. 25—31., denn nach jenen Stellen hätte Moses den Befehl, die Lade anzufertigen, früher erhalten, als den zur Anfertigung der zweiten Tafeln, wie aus Ex. 25, 10. und Ex. 34, 1. hervorgeht. Allein weil die Lade zum Theil desshalb gefertigt war, um die Gesetztafeln aufzunehmen, so verbindet der Deuteronomiker beide Befehle mit einander und ביום ההוא ist in weiterem Sinne zu nehmen, wie auch Dt. 1, 9.

26.) aufschreiben. So war der Bund mit Israel erneuert. Das äussere Zeichen dafür ist, dass Moses auf jene zwei Tafeln, welche er aushauen soll, dieselben Worte, welche auf den vorigen Tafeln standen, nämlich die 10 Gebote des Dekalogs (24, 12. vgl. 31, 18. 32, 19.) schreibt 34, 28. Nachdem Moses vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge verweilt [1]), stieg er mit den zwei Tafeln des Gesetzes in der Hand herab, indem die Haut seines Angesichtes strahlte [2]) (34, 29. 35.), so dass das Volk vor ihm erschrak. Desshalb pflegte er von jetzt an nur dann, wenn er zu Jahve redete oder Jahve's Wort dem Volke verkündete, sich unenthüllt zu zeigen; im Privatleben trug er einen Schleier [3]) über dem Gesichte. Paulus (2 Corinth. 3, 7. hat den Sinn dieses Symboles gedeutet von dem gesteigerten Ansehn, welches Moses als Volksführer und Gesetzgeber in den Augen des Volkes durch seinen ungewöhnlichen Umgang mit dem Göttlichen erlangt habe. Die beiden Tafeln wurden nach Ex. 40, 20. 1 Kön.

1) Zwischen die ersten vierzig Tage, Ex. 24, 18. Dt. 9, 9. und die zweiten vierzig Tage Ex. 34, 28. Dt. 10, 10., also zwischen den den zweimaligen Aufenthalt auf dem Sinai, fallen die vierzig Tage Dt. 9, 18.

2) קָרַן als vb. den. von קֶרֶן f. Strahl, vgl. Habaq. 3, 4. und daselbst Hitzig. Auch arabische Dichter vergleichen die Sonnenstrahlen mit Hörnern der Sonne. Daher der dichterische Ausdruck: Gazelle für Sonne (אילת השחר). Nur Aq. und Vulg. haben Ex. a. a. O. gehörnt sein übersetzt, daher christliche Maler den Moses gehörnt darstellen. Im figürlichen Sinne gaben auch spätere Juden dem Hoses קַרְנֵי הוֹד. Rosenmüllers A. und N. M. IV, 85.

3) מַסְוֶה von סָוָה = زوي abdidit, celavit, wovon auch סוּת Gen. 49, 11. 12. Vgl. Tuch zur Gen. S. 579. Uebrigens pflegte auch ein König des glücklichen Arabien's Salamadhu-Fajesch, wenn er sich einmal im Jahre dem Volke zeigte, mit einem Schleier sich den Kopf zu verhüllen. Rosenmüller's Schol. zu Ex. 34, 33.

8, 9. 2 Chr. 5, 10. in die heilige Lade gelegt, welche daher auch Lade des Zeugnisses [1]) heisst, weil die zehn Gebote ein Zeugniss des Bundes zwischen Jahve und Volk waren.

Wir können nicht mehr erkennen, ob der Grundschrift an der Promulgation jener Bundesgesetze, deren Schilderung von der Hand des Ergänzers wir im Vorigen kennen gelernt haben, ein Antheil zuzusprechen sei. Sie verlegt zuförderst die ausführlichsten Gesetze über das Heiligthum und den Priesterstamm in die kurze heilige Ruhezeit am Sinai. Nach dem göttlichen Vorbilde, welches Jahve dem Moses zeigte, ward die „Hütte des Zeugnisses“ Ex. 38, 21., sogenannt weil es jenes Zeugniss in der Lade einschloss und zugeich die Gegenwart des sich offenbarenden Gottes war, worin dieser sich bezeugte, das „Zelt der Zusammenkunft“ 27, 21. nämlich Jahve's mit dem Mittler des Volkes, Moses, oder den Priestern im Amtsschmuck, angeordnet (c. 25. bis 31.) und am ersten Tage des ersten Monates im zweiten Jahre von menschlichen Künstlern errichtet und dann gesalbt (c. 35—40.) [2]). Auch Ex. 33, 7., wenn hier an-

1) Der Elohist nennt die Lade entweder einfach „die Lade“ (הארון), oder „die Lade des Zeugnisses“ (ארון העדות), der Ergänzer macht sie nicht weiter besonders namhaft. Der Ausdruck: „die Bundeslade“; ארון הברית oder ארון ברית י״י, so genannt, weil die zehn Gebote die Bedingungen des Bundes enthielten, ist erst Späteren eigen, zuerst bei'm Deuteronomiker im Deuter. und B. Josua, im letzteren auch: ארון י״י, doch auch א׳ העדות (Jos. 4, 16.). Im B. der Richter (20, 27) ארון ברית האלהים und 1 Sam. 3, 3. ארון אלהים, oft auch ארון אלהי ישראל neben ארון ברית י״י. Der Ausdruck ארון הקדש findet sich blos 2 Chr. 35, 3.

2) Nach Ewald Gesch. I. 105. sind die Gesetze c. 25—31. und 35—40. über das Heiligthum noch aus den übrigen BB. zu ergänzen. Lev. 24, 1—9. gehört nach ihm hinter Ex. 27, 20 f. Auch Num. 7, 89. ist nach ihm versetzt und gehört hinter Ex. 40, 38. und Num. 8, 1—7. hinter Ex. 39, 31.

ders der Elohist spricht, denn das Cap. ist von der Hand des Ergänzers überarbeitet,[1]) ist kein anderes Versammlungszelt gemeint, und es liegt daselbst keine noch ältere und einfachere Gesetzgebung vor. Moses entfernt a. a. O. das c. 25—31. beschriebene Zelt aus dem durch die Sünde der Israeliten entheiligten Lager und stellt es ausserhalb desselben auf. Als nachher auf Moses Verwenden Gott wieder in der Mitte Israels verweilen will v. 14 ff., wird das früher gebotene heilige Zelt in die Mitte des Lagers gestellt, wo wir es bei'm Elohisten Num. 3, 2. antreffen. Freilich dürfte der letztere Umstand vom Ergänzer übersehen sein, denn er scheint sich an Ex. 33, 7. zu halten, wenn er Num. c. 11. und 12. aus heiliger Scheu die Stiftshütte ausserhalb des Lager's voraussetzt und wenn nach Num. 10, 33. die Bundeslade nicht in der Mitte Israels zieht, wie es in den Lagergesetzen nach der Grundschrift angegeben ist, sondern dem Volke vorangeht. — Das zur Erbauung der Lade Nothwendige wurde vom Volke gefordert und erhalten Ex. 35, 21., auch die Stammfürsten scheinen schon um diese Zeit ihre reichen Geschenke (vgl. S. 425.) an das Heiligthum dargebracht zu haben (Num. c. 7.), wie man aus Vergleichung von Num. 7, 1. mit Ex. 40, 16. und Num. 1, 1. ersieht[2]). — Dieses heilige Zelt entspricht nun aber den Einrichtungen anderer Völker, wie z. B. die Carthaginienser (Diod. Sic. 20, 25.), die heutigen Kalmücken und andere einen Zelttempel auf ihren Zügen mit sich führen und ein ähnliches heiliges Zelt, das aber nicht an die Einheit des Ortes gebunden war, hatten die Israeliten gewiss schon vor Moses gehabt. Die Situation der Stiftshütte aber, dass sie genau nach den Himmelsgegenden gerichtet war, beruht ursprünglich auf natürlicher Anschauung, für welche das Geistige und Natürliche in unmittelbarer

1) Stähelin crit. Unters. über den Pent. S. 39.

2) Derselbe a. a. O. S. 12 f.

Einheit stehen. Unmöglich hätte nun der Elohist seine Schilderung des Heiligthums und seiner Einrichtung Ex. 27, 21. mit der Bemerkung geschlossen: „Dies sei eine ewige Gebühr von den Söhnen Israels“ hätte das nicht Alles noch zu seiner Zeit bestanden. Die Genauigkeit, mit welcher der Verfasser c. 25 ff. vgl. 35—40. die Stiftshütte beschreibt, nicht etwa mit jener idealen Färbung in der Schilderung des künftigen Tempels bei Ezechiel (obwohl auch dieser den Tempel freilich noch gekannt hatte), kann nur auf eigener Anschauung beruhen. Wir haben anzunehmen, dass der Verfasser darum der Schilderung des Zeltes eine solche Ausführlichkeit widmet, weil das mosaische Zelt längst als der erhabene Mittelpunkt der Religion und Verfassung des Volkes galt und wohl sammt der Bundeslade zu seiner Zeit in den Tempel, den man nach dem Vorbilde jenes Zeltes erbaute, aufgenommen war. Freilich ist die Darstellung zum Theil ins Wunderbare ausgeschmückt. Wie Gott in der Grundschrift Gen. 6, 14 f. die bestimmten Verhältnisse der Arche angiebt, so hier mit der grössesten Genauigkeit, wie das heilige Zelt erbaut werden soll. Mag das Zelt in solcher Pracht und Ausschmückung, worin es beim Elohisten erscheint, allerdings erst zu Davids Zeit bestanden haben, so kann doch nicht behauptet werden, dass die Mittel zur Erbauung desselben in der Wüste ganz gefehlt hätten, wenn man von der Masse Goldes (29 Talente, 100 Talente Silber's), des Purpurs und der Edelsteine (mit Fremdnamen) absieht und davon, dass die Israeliten zu dieser Zeit gewiss nicht im Besitz aller der zu jenem Bau nothwendigen Kunstfertigkeiten waren, worin erst Phönicier und Philistäer ihre Lehrer geworden zu sein scheinen. Damit soll nicht gesagt sein, dass alles Material zum Bau des Zeltes fehlte. Erinnern wir uns nur: dass die Israeliten mit reichen Schätzen aus Aegypten zogen und fast während des ganzen Zuges in der Nähe des hafenreichen aelanitischen Meerbusen's,

der Edomiter und anderer arabischer Völkerschaften, welche zu aller Zeit den indischen Handel vermittelten, umherzogen. Die Teppiche, welche die Bundeslade bedeckten, konnten aus Aegypten stammen, denn dass dort viel gewebt wurde, wird bezeugt [1]). Die Bedeckung der Stiftshütte von תַּחַשׁ (ein Wort, das man gewöhnlich Dachs übersetzt) war vielleicht von der dicken Haut eines Fisches gemacht, der im rothen Meere gefangen wird und zur Gattung der Halicora gehört [2]).

Nach Aufrichtung des Gezeltes wurde die Priesterschaft, die jenes im heiligen Amtsschmuck betreten soll, bestellt, und derselbe Berichterstatter, welcher jenes mit so grosser Ausführlichkeit schilderte, berücksichtigt nun auch die Rechte, Pflichten und Geschäfte des Priesterstammes bis ins Einzelne, sich, durch genauste Kenntniss alles dessen, selbst als ein Mitglied jenes Stammes kundgebend. Auch die Organisation des mosaischen Priesterwesens ward im Allgemeinen schon von andern (namentlich kenáanitischen) Völkern überliefert [3]). Wir wissen nicht zu sagen, inwiefern schon vor Moses in Aegypten eine Priesterordnung bestand, aber es ist eine nicht zu widerlegende Thatsache, dass der Stamm Levi zu Moses Zeit eine höhere Stellung und grössere Bedeutung erhielt, weil in ihm das neue durch Moses erweckte Leben besonders tiefe Wurzeln geschlagen hatte und er im Gegensatze und im Kampfe mit dem abtrünnigen Volke es festzuhalten suchte. Ex. 32, 26. 35. Num. 25, 6. 9. Aharon, aus der Levitenfamilie Amrâm, dem Hause Qehath, ward nach der Sage zu dieser Zeit zum Hohenpriester eingesetzt; seine Nachkommen sollten ihm im hohenpriesterlichen Amte folgen. Die übrigen Mitglieder des Hauses Qehath erhielten die priesterliche Würde (Lev. c. 8—10. vergl. Ex. 40, 9. 10. Diese eigentlichen Priester werden in der

1) Heeren's Ideen üb. Aeg. S. 368.
2) Robinson, Pal. I. 190.
3) Movers Phön. I. 359 f. 676 f.

Grundschrift (Lev. 3, 2. 21, 1.) „Söhne Aharon's" genannt (Ps. 115. „Haus Aharons"), und so heissen sie auch in den Abschnitten des B. Josua, welche die Theilung des Landes erzählen und der Grundschrift entnommen sind: 21, 4. 9. 13. 19. Später aber, als bei gesteigertem Ansehen der ganze Stamm Levi für einen priesterlichen galt, finden wir beim Deuteronomiker die Bezeichnung Priester-Leviten (הכהנים הלויים)[1]) und bei Ezechiel heisst es: „die Priester, die Leviten, die da Jahve am nächsten sind ihm zu dienen." Ez. 43, 19. 44, 15. 48, 11. vgl. 44, 10. 1 Kön. 1, 8. 2, 35. 1 Chr. 5, 34. 29, 22. Die übrigen Familien Levi's: Gerschon und Merari wurden dann (Num. 3, 9.) den Priestern zu dienen beigegeben, denn schon in Aegypten waren ja die Leviten sehr zahlreich und zweigten sich in drei

1) Der Ausdruck (worüber Hitzig in den Heidelb. Jahrbüch. 1839. h. XI. S. 1099—1103.) findet sich im Deuter. (17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9. 31, 9.) und in den Abschnitten des Josua, welche dem Deuteronomiker angehören 3, 3. 8, 23., oder nur הכהנים 3, 6. 15. und einigemal c. 6., dann in den Interpolationen Jer. 33, 18. vgl. v. 21. und in den LXX. Jer. 31, 14. Ferner bei Ez. 43, 19, 44, 15. (Vgl. 48, 11 mit 44, 10.). ferner Jes. 66, 21., ausserdem in der Quelle des Chronisten 2 Chr. 30, 27., dagegen v. 21. Da die Reihenfolge auch umgekehrt werden (Jer. 33, 2. הלוים הכהנים) und vor הלוים eine Präposition sich wiederholen kann, Jes. 66, 22., so ist הלוים offenbar ein in Apposition coordinirtes Substantiv. Die Formel, etwa, wie oben geschehen, durch Priester-Leviten wiederzugeben, bezeichnet dieselben Personen nach Art zugleich und Abstammung, an welche das Amt sich knüpfte, und erklärt und rechtfertigt sich aus der spätern Idee: dass die Priesterwürde sich über ganz Levi erstreckte, so dass Leviten und Priester gleichbedeutend waren, wie denn auch Mal. 3, 3. בני לוי setzt, wofür der Prophet sonst immer כהנים giebt. Nur die drei mittleren BB. des Pentateuch unterscheiden zwischen Priestern und Leviten; wenn diess auch Dt. 18, 3. 4. geschieht, so ist zu beachten, dass diese Verse nur Interpolation zu sein scheinen. S. Hitzig a. a. O. S. 1079.

Familien ab (Ex. 6, 16 f. vgl. Num. 26, 57 f. Lev. 3, 17 f.). Die Erwählung der Priester-Leviten wird Dt. 10, 8. 9. nur scheinbar in die Zeit nach Aharon's Tode verlegt (vgl. v. 6.) Vielmehr ist das: „in dieser Zeit" v. 8. auf die Zeit zu beziehen, da Moses die Tafeln in die Lade legte v. 5. Ueberhaupt bezieht sich Dt. c. 10. überall auf den Aufenthalt am Sinai, nur parenthetisch werden andere Ereignisse eingeschaltet. Noch weniger sagt die Stelle 1 Sam. 2, 27. aus, dass das Priesterthum schon in Aegypten eingeführt sei. Die Worte lauten: „Hab' ich wirklich mich offenbart (הֲנִגְלֹה נִגְלֵיתִי) dem Hause deines Vater's, als sie in Aegypten (am Hause) Pharao's und ihn erwählet aus allen Stämmen Israel's mir zum Priester, zu besteigen meinen Altar, zu räuchern Rauchopfer, zu tragen das Ephod vor mir, und gab ich hin dem Aharon die Feuer der Söhne Israel's, warum denn missachtest du meine Opfer?" d. h. wenn ich das, was wirklich der Fall ist, gethan habe, warum u. s. f. [1]). Der Stammvater der Priesterfamilie, insofern er von Levi abstammte, war ja Aharon; ihm erschien Jahve schon in Aegypten (wie er sich auch in Aegypten dem Volke zu erkennen gab, Ez. 20, 5 f.) und erwählte in der Wüste sein Geschlecht, dass es ausschliesslich die Priesterwürde bekleiden sollte (Vgl. Ex. 4, 14. 7, 8. 9, 8. 12, 1. 18, 1.). In der Grundschrift des Pentateuchs, welche eine kirchliche Einheit voraussetzt, handelt Moses sehr oft in Verbindung mit dem Hohenpriester Ex. 6, 16. Num. c. 1. 4. 10. 20, 2. c. 16. 27, 2. 34, 17. Auch der Ergänzers erhebt die weltliche Würde über die priesterliche nicht; nur scheinbar lässt er den Mo-

1) Das fragende הֲ v. 27. kann leicht missverstanden werden. Allein auch dieses הֲ lässt nicht immer eine Verneinung erwarten, sondern es kleidet die versichernde Rede ein, wie Ijj. 20, 4. 1 Kön. 21, 19. Aehnlich unserer Stelle ist 1 Kön. 16, 31.

ses allein handeln, vgl. S. 11. 398. Anm. zu Ex. c. 14. 17. 18. Num. 10, 29. c. 11. 20, 14 f. c. 21. [1])

Moses hatte schon Ex. 28, 4. den göttlichen Auftrag zur Investitur der eigentlichen Priester, Aharons und seiner Söhne, erhalten (worüber nähere Bestimmungen folgten 29, 1—37.). Dieser Befehl wird wiederholt Ex. 40, 12—15. und auch den dazwischen liegenden Opfergesetzen Lev. 6, 12—16. werden einige besondere Anordnungen für die Priesterweihe beigefügt. Ehe aber die Priesterweihe und Einsetzung erfolgen, sind Ex. c. 29, 38. — Lev. c. 7. Opfergesetze eingeschaltet, weil sie dem grössesten Theile nach bei jenen Acten in Anwendung kommen sollten und diese nur dadurch ihre rechte Bedeutung erhalten. Der Einweihung Lev. c. 8., bei welcher Moses selbst das Priesteramt verwaltete, folgte nach Verlauf von 8 Tagen die Einsetzung in das Amt selbst c. 9. Aharon brachte nun das erste Opfer für sich und

1) Auf dem „hohenpriesterlichen Stuhle“ (Zekh. 6, 13. Ps. 94, 20. vgl. 1 Sam. 4, 13.) sass in den folgenden Zeitaltern auch immer wirklich nur ein Abkömmling aus dem Hause Aharon's; zunächst aus der Aharonitischen Linie Elazar. (Elazar selbst, Num. 2, 32. 20, 28. Dt. 10, 6., dann Phinchas Jos. 22. Richt. c. 20.) Aber seit Eli stammte der Hohepriester aus der Familie Ithamar; so auch Achijja (1 Sam. 14, 3.), Achimelek, Sohn Achitub's 1 Sam. 22, 11. genannt, dann Ebjathar 1 Sam. 23, 6. Seit Zadoq 2 Sam. 8, 17. trat der Hohepriester wieder aus der Familie Elazar auf 1 Chr. 6, 4—8., denn er rückte unter Salamo in Ebjathar's Stelle ein 1 Kön. 2, 35 f., wodurch sich die Weissagung 1 Sam. 2, 35 f. vgl. Arch. Jos. 5, 11, 5. erfüllte und in dieser Zeit konnte eine Verheissung des Hohenpriesterthums für immer an die Familie des Phinchas Num. 25, 12. 13. (in der Grundschrift) entstehen. Im makkabäischen Zeitalter ward der Hohepriester seit Jonathan aus der aharonitischen Linie Jojarib's genommen. 1 Macc. 14, 35. 41. — In der Genealogie der Hohenpriester 1 Chr. 5, 27—41., woraus Ezr. 7, 1—5. abgekürzt, fehlt Eli und dessen Linie, weil er aus der unrechtmässigen (Num. 25 10 f.) Familie Ithamar's ist. Vgl. 1 Chr. 24, 3 ff. 1 Kön. 2, 26. Jos. Arch. 5, 11, 5. 8, 1, 3. Vgl. zu jener Genealogie Movers Unters. über d. Chron. S. 23. 158. 159. 231.

das Volk dar, im Allgemeinen nach den Ceremonieen wie sie früher angeordnet waren. Er legte die sämmtliche Opferstücke auf das nach Lev. 6, 1—6. immer auf dem Altar brennende Feuer, vgl. c. 9, 20. [1]). Allein es stimmt mit der Verordnung, dass selbst in der Nacht, und wenn auch das Opfer völlig verbrannt sei, die Erhaltung des Feuers auf dem Brandopferaltar nicht versäumt werden dürfe, gar übel, dass nach derselben Gesetzgebung Num. 4, 13. 14. Decken über diesen Altar gebreitet werden sollen, wenn er von Asche gereinigt wird. Ueberhaupt scheint die Verordnung vom ewigen Feuer nach jenem Einweihungsopfer bald ausser Acht gelassen zu sein. Daher muss nach späterer Haggada, wie bei Aharon's erstem Opfer, so auch bei dem ersten Salomo's im Tempel Feuer vom Himmel das Opfer entzünden 2 Chr. 7, 1. [2]) — Nachdem Moses dann den Segen über das Volk gesprochen (Lev. 9, 22.), gingen er und Aharon in das Heiligthum und als sie wieder heraustraten und dem Volke den Segen ertheilten, da erschien die „Herrlichkeit Gottes", um das Feuer zu heiligen (Lev. 9, 23. vgl. Ex. 29, 43. 44. Lev. 9, 4—6.), Feuer fiel vom Himmel und verzehrte zum Zeichen des göttlichen Wohlgefallen's [3]) die Opfer-

1) Solche ewige, d. i. immerdar unterhaltene heilige Feuer kannten auch die Perser Curt. 3, 2. Amm. Marc. 23, 6. Hyde de relig. vet. Pers. c. VIII. p. 148. ed. e.

2) In noch späteren Zeiten strengster Observanz glaubte man: das heilige Feuer Salomo's sei auch im neuen Tempel bewahrt und erhalten. Vgl. Carol. Bertheau de sec. lib. Macc. p. 18 sq.

3) Das Alterthum hatte gewisse Anzeichen, woran man das Wohlgefallen oder Missfallen Jahve's am Opfer erkannte. Die Widerspenstigkeit des Opferthieres war ein böses Omen, Suet. Tit. c. 10. Tacit. hist. 3, 16.: daher heisst es Jes. 60, 7. i. d. Verheissung messianischer Zukunft:

Nebajoth's Widder dienen dir,
Steigen wohlgefällig (willig) auf meinen Altar.

Ward das Opfer vom Himmel angezündet, so galt dies als wunderbare Begünstigung und als Wunder Lev. 9, 24. 2 Chr. 7, 1. 1 Kön. 18, 38. (daselbst Eprhaim Syr. über den Betrug der Götzendie-

stücke (v. 24.). Wohl vor [1]) dem Rauchopfer, welches für das Volk dargebracht werden sollte, soll sich die Bestätigung der Opfergesetze, worüber Lev. 10, 1 f. Bericht gegeben ist, ereignet haben. Die Söhne Aharon's, Nadab und Abihu, starben, weil sie es gewagt hatten, fremde Feuer vor das Volk zu bringen. Betrübt über den Tod seiner Söhne wich Aharon 9, 18 f. etwas von dem vorgeschriebenen Opferritual ab. [2]) Die Sage erklärt sich aus den Verhältnissen der Zeit, in welcher die Grundschrift abgefasst wurde. Da das Priesterthum in Folge der Herrschaft David's und des Tempelbaues zu grösserem Ansehn gekommen war, so wurde die Warnung, dem mosaischen Heiligthume weder ungehörige, heidnische Opfer darzubringen, noch ungehörigen und fremden d. h. nicht aharonitischen Opferpriestern den Zugang zu gestatten, sowohl gesetzlich ausgesprochen, als in Sagen eingekleidet. Man vgl. Num. 17, 1—5. 18, 3 f. 7. 32., Ex. 30, 9. vgl. 1 Sam. c. 5 f. 2 Sam. c. 6. Die dem Alterthume gemeinsame Vorstellung liegt hier zum Grunde, dass ein Vergehen am Heiligen und Göttlichen Strafe nach sich ziehe, die nur durch Restitution des unrechtmässig Angetasteten gesühnt werden könne. 2 Chr. 26, 19. Num. 12, 10. Deut. 24, 8. Jos. c. 7.

Es fallen nun aber, nach den Angaben des Pentateuchs (Ex. 40, 17. vgl. Num. 1, 1.), in jenen ersten Monat des zweiten Jahres alle Gezetze des Leviticus, die das Priester- und Opferwesen betreffen. Nach Num. 10, 11. blieb aber die Gemeinde bis zum zwanzigsten Tage des Num. 1, 1. genannten zweiten Monats am Sinai. Während dieser zwanzig Tage wurden die Ver-

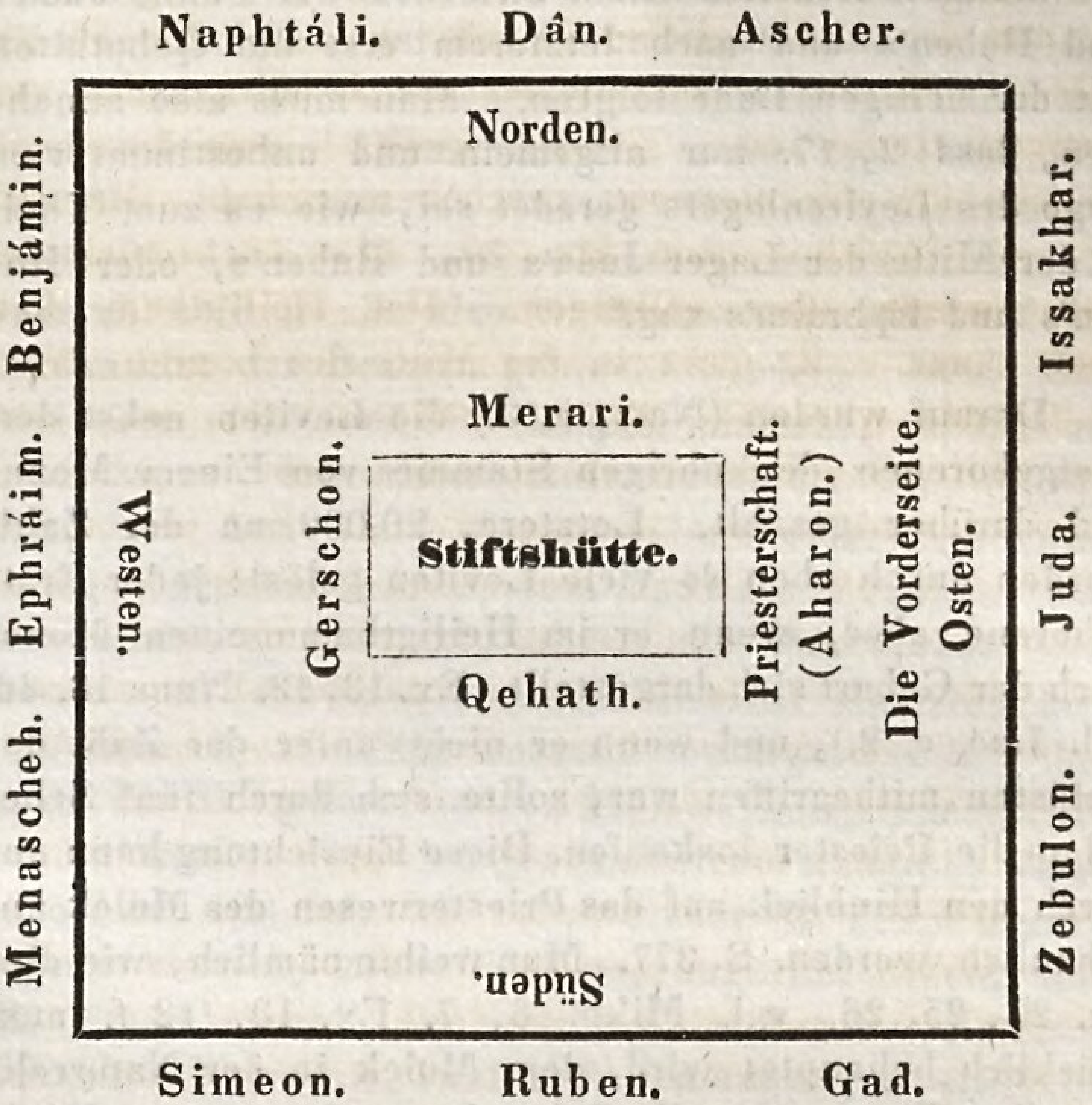
ner.) Selbst nach der spätern Messiasidee ist es ein Kriterium des Messias: Feuer vom Himmel herabrufen zu können. Daher übersetzt Theodoret auch Gen. 4, 4. geradezu: ἐνεπύρισεν ὁ θεός.

1) Stähelin a. a. O. S. 6.

2) Stähelin a. a. O.

hältnisse der wandernden Gemeinde geordnet (c. 1—5, 4.) und die nachträglichen Gesetze c. 5, 5.—10, 10. gegeben [1]). Zunächst musste für die Erhaltung des verfertigten Heiligthumes gesorgt werden, was durch die Abgabe der Gemusterten geschehen sollte. Die Musterung, welche schon Ex. 30, 11—16. anbefohlen war, wurde also vollzogen. Das Heiligthum kam nach Num. c. 2. ganz in die Mitte des Lagers, Num. 3, 2., wie schon Ex. 25, 8. andeutet. Je drei Stämmen sollte eine Fahne vorhergetragen werden, also alle zwölf Stämme in vier Hälften getheilt sein; jedem derselben war eine Fahne gemeinschaftlich. Die kräftigen Stämme von Leah's Söhnen waren, wie die am meisten verbrüderten Stämme der Söhne von Rachel, zusammengeschaart, nur dass an Stelle Levi's neben dem Erstgeborenen Ruben der Erstgeborene der Magd Leah's, Gad, eintrat. So lagerten nach der Sage also die Israeliten in vier Abtheilungen, jede von drei Stämmen um das in der Mitte befindliche Heiligthum; in seiner nächsten Nähe befanden sich die Leviten als Diener Jahve's (Num. 1, 33. vgl. c. 2. und 10.). Juda's, des kräftigen und zahlreichen Stammes, Lager zog voran, ihm zur Rechten Ruben, zur Linken Dân, im Rücken Ephráim. So gewährt die Anordnung des idealen israelitischen Lagers, wie sie Num. c. 2. beschrieben ist, folgendes Bild:

1) Der Abschnitt Num. 5, 5.—c. 6. möchte indess hinter Lev. c. 1—5. gehören. Ewald Gesch. I. 106. Anm.



Die zwölf Stämme erscheinen also im Viereck geordnet, und als ein Volk, das Gott in der Mitte hat, als das Volk des Bundes. Die Stellung der Stiftshütte war so, dass ihr Eingang nach Osten sah, weil die Israeliten diese Weltgegend als die Vorderseite, gleichsam als das Antlitz der Welt, betrachteten. Es könnte nun nach Num. 2, 17. scheinen: die Meinung sei: die Stämme wären beim Aufbruch auf einmal im Viereck gezogen, so wie sie im Lager still lagen. Freilich wäre ein solcher Weiterzug undenkbar! Es scheint auch nach c. 10, 13 ff., dass ein Stamm hinter dem andern folgte, zumal dort v. 25. Dân als der letzte oder Nachtrapp erscheint, der er doch bei der Lagerung nicht ist. Eben so erhellt dort aus v. 17., dass die levitischen Gerschoniten und Merariten mit den äusseren Theilen

des heiligen Gezeltes schon zwischen der Fahne Juda's und Ruben's und nach letzterem erst die Qehathiten mit der heiligen Lade folgten. Man muss also annehmen, dass 2, 17. nur allgemein und unbestimmt vom Zuge des Levitenlagers geredet sei, wie es zum Theil in der Mitte der Lager Juda's und Ruben's, oder Ruben's und Ephráim's zog.

Darauf wurden (Num. c. 3.) die Leviten nebst den Erstgeborenen der übrigen Stämme von Einem Monat und darüber gezählt. Letztere, 20,000 an der Zahl, wurden durch eben so viele Leviten gelöst: jeder Erstgeborene aber, wenn er im Heiligthume einen Monat nach der Geburt sich dargestellt (Ex. 13, 13. Num. 18, 46. vgl. Luc. c. 2.), und wenn er nicht unter der Zahl der Gelösten mitbegriffen war, sollte sich durch fünf Scheqel an die Priester loskaufen. Diese Einrichtung kann nur durch den Hinblick auf das Priesterwesen des Molek anschaulich werden. S. 377. Man weihte nämlich, wie dies Ez. 20, 25. 26. vgl. Mikh. 6, 7. Ex. 13, 12 f. ausdrücklich behauptet wird, dem Molek in der Naturreligion das Theuerste, alle Erstgeburt; denn wie alle in einem Volke dem Molek als Eigenthum angehören (vgl. im Jahvismus סְגֻלָּה), weil er als Schutzgott verehrt wurde und sie darum sein Volk (Jer. 49, 1), er ihr König (S. 250.) genannt wird, so ist ihm vorzugsweise alle Erstgeburt geheiligt und zwar auf zweierlei Weise: entweder als Opfer, oder als Priester und Hierodule. Beide Opferweisen gehörten zusammen und die letztere war nicht selten eine Milderung der Ersteren, wie z. B. in der sehr späten Mythe von der Iphigenia, die, anstatt durch das heilige Feuer geopfert zu werden, zum ewigen Tempeldienste bestimmt wurde. Ezechiel nennt a. a. O. die schweren mosaischen Gesetze über die Opferung aller Erstgeburt: „Satzungen, die nicht gut und Gesetze, wodurch sie nicht leben", im Gegensatz zu den Gesetzen v. 7 ff.; ja er nennt diese

Opferung eine Blutbefleckung, weil sie nur durch den früheren Moleksdienst des Volkes nothwendig geworden war, also die frühere Schmach desselben bekundete und an sie erinnerte. Diese Gesetze waren gegeben, wie Ezechiel hinzusetzt: „damit Gott sie staunen machte, dass sie erkenneten, er sei Jahve.“ Dadurch sollten sie also in Staunen gesetzt und zur Erkenntniss des Bessern gebracht werden. Dass Ezechiel aber v. 26. auf Moleksopfer hinsieht, erhellt aus v. 31. 39. — Die andere Bestimmung im Naturdienste: dass, wer dem Gotte als Erstgeburt nicht zum Opfer zu eigen gegeben werde, ihm doch als Priester oder Hierodule geweiht sei, erhellt nun aber daraus, dass Moses statt der Erstgeburt die Leviten eintreten lässt (vgl. Num. 3, 12. 13.), wo also vorausgesetzt ist, dass früher die Erstgeburt an den Molek-Heiligthümern verwendet wurde; denn die geschichtliche Ableitung dieser Sitte (Ex. 13.) ist, wie schon früher (S. 422.) nachgewiesen worden, nicht die ursprüngliche. Wenn aber alle Erstgeborenen, für welche keine Leviten eintraten, sich nach Num. c. 3. loskaufen mussten, so wird dies nur dann erklärbar, wenn sie in einer dem Gesetze vorangehenden Zeit geopfert zu werden pflegten.

In diese Zeit (in den zweiten Monat des zweiten Jahres), noch vor dem Aufbruch vom Sinai soll auch wohl die Einsetzung der Richter Ex. c. 18. fallen [1]), denn in dieser Stelle wird die Zeit derselben nur allgemein als die am Sinai (v. 5.) bestimmt. Jithro, des Moses Schwäher, kam mit dessen Weibe Ssipporah und zweien Söhnen (welche Moses wohl, ehe er Aegypten wiederbetrat, seinem Schwäher zurückgesendet hatte, weil sie ihn behinderten Ex. 4, 20. S. 397.) in das israelitische Lager, kehrte dann aber nach Midian zurück (Ex. 18, 27.),

1) Dass Ex. c. 18. (nach der gewöhnlichen Weise des Ergänzer's) der Geschichte vorauseile, wies schon Ranke in seinen Untersuchungen I. 83. nach. Vgl. Stähelin a. a. O. S. 73.

wie später auch ein anderer Verwandter des Moses, sein Schwager Chobab, aus Midian zum Moses kam, dann auch dahin zurückkehren wollte, aber auf Mose's Bitte bei ihm blieb. Num. 10, 29 f. Mit dieser Zeitbestimmung stimmt nun auch die Angabe Dt. 1, 9—17., wo die Wahl der Richter in die Zeit unmittelbar vor dem Aufbruch am Sinai angesetzt wird, vollkommen überein. Dass im Deuteronomium der Einfluss des Jithro, welcher dem Moses (nach Ex. 18.) zur Richterwahl bestimmte, nicht erwähnt ist, würde sich daraus erklären, dass der Gesetzgeber dort zum Volke redet, es also nur auf die zwischen beiden Theilen gepflogenen Unterhandlungen ankam, nicht darauf, durch wessen Einfluss Moses zu dieser Anordnung bewogen worden sei. Ein gleicher Fall findet sich vor Dt. 1, 22. vgl. m. Num. 13, 2 ff.

Wir haben nun zuvörderst an geeigneter Stelle auf die Wirksamkeit des Moses, auf seine reinere Gotteslehre und das Gesetz, das er dem Volke am Sinai gab, unsere Aufmerksamkeit zu richten. Indem Moses auf der Erzväter alten Glauben an El Schaddai zurückging, brachte er schon in Aegypten den alten Gegensatz zwischen Aegypten und den hebräischen Stämmen zum neuen, kräftigen Bewusstsein. Er verkündete den El Schaddai, den Einen und Allmächtigen, als den bildlosen, heiligen und treuen Gott, der, was er verheissen, an seinem Volke in Erfüllung gehen lassen werde (Jos. 21, 43.), oder nach dem biblischen Ausdruck Ex. 6, 2. 3. 3, 15. [1]): „El Schaddai, der Gott der Väter, der Gott Abraham's, Isaaq's“ und Jaqob's gab sich ihm zu erkennen in bestimmter und concreter Weise als Jahve in seiner besonderen Beziehung zu dem Volke Israel, als den selbstständigen, ewigseienden und treuen, der dem Volke (wie El Schaddai der Familie Abraham's,

1) Die Erklärung des Namens Jahve Ex. 6, 2 f. giebt der Ergänzer nach seiner Weise schon im Voraus 3, 13—16.

(vgl. S. 249. 241.) von nun an immer bleibt, sich fortwährend auf dasselbe bezieht [1]) (vgl. Ez. 20, 5.), daher denn von dieser Zeit an Elohim in der Grundschrift nie mehr anders, denn als Appellativum vorkommt. Die Schrift will also damit andeuten, dass von Moses Zeit an im Gottesbewusstsein der Israeliten eine Veränderung stattgefunden habe, dass das dunkle, unbekannte Wesen für sie damals zum bekannten Gotte geworden, indem sie sich als dessen Zweck erkannten. Mit Elohim und El Schaddai konnte auch der Heide das göttliche Wesen bezeichnen, und es fehlte somit dem hebräischen Princip an einem unterscheidenden Ausdrucke seines Wesens, welcher ihm ohne Zweifel durch Moses geworden, denn dafür, dass schon vor seiner Zeit der Name Jahve bei den Israeliten im Gebrauche war, fehlt jeglicher Beweis, vielmehr soll er nach der Erinnerung des Volkes (Ex. a. a. O. und Ez. 20, 5.) von Moses ausgegangen sein. Er entlehnte den semitischen [2]) Namen Jahve von verwandten Völkern, denn bei den Phöniziern findet sich der Sonnengott als Jao (Adonis) [3]), doch schuf er die natürliche Bedeutung des Namens zur idealen um. Denn bei den Phöniziern bedeutete der Name nach seiner Form als impf. Hiph. [4]) wohl: der da erstehen macht, schafft = Schöpfer, oder, wenn הוה für היה steht: der da in's Leben ruft = מְחַיֶּה. Jahve blieb Name des Einen wahren Gottes der Israeliten, denn dass ihn auch die übrigen hebräischen Stämme unter diesem Namen verehrt hätten, lässt sich aus Ex. 18, 10 f., wo er Jithro's Gott scheint, nicht erweisen, da dort der Ergänzer erzählt. Jahve ist der Gott, der sich ausschliesslich an

1) In dem Namen Jahve liegt also schon der Begriff des treuen und hülfreichen Gottes, und daraus erklärt sich häufig שֵׁם יְהוָה z. B. Ps. 20, 6. 8.

2) Tuch zur Gen., Einl. S. XXXIV.

3) Movers Phöniz. I. 539.

4) Hitzig zum Jes. S. 4. Tuch Gen. Einl. S. XXXIII.

Israel offenbart hat, somit der theokratisch-nationale Name.

In der Einheit Jahve's, welche von der Grundschrift immer nur vorausgesetzt, nie hervorgehoben, vom Ergänzer und Deuteronomium [1]) schärfer aufgefasst wird, lag zugleich der Begriff der Ausschliesslichkeit [2]), des unveränderlichen Sein's (Num. 23, 19. Spr. 18, 10.) und der Immaterialität, da Jahve Geist ist (Gen. 1, 2.). So floss aus dieser Einheit das gewiss uralte Grundgesetz gegen die Verehrung fremder Götter und gegen den Bilderdienst (Ex. 20, 3—5.). Der Gedanke der Immaterialität Gottes tritt beim Ergänzer schon entschiedener hervor als in der Grundschrift, die Nothwendigkeit, den Götzendienst, Lev. 18, 2. 24—40., zu meiden, wird Ex.

1) Wegen des um sich greifenden Götzendienstes wird vom Deuteronomiker die Lehre von der Einheit Gottes noch schärfer und bestimmter hervorgehoben, als beim Ergänzer, welcher Exod. 15, 11. 18, 11. den Jahve im Gegensatz gegen die Götzen der übrigen Völker so sehr hervorhebt und allein als mächtig hinstellt, so dass sie vor ihm zu nichts werden. Damit aber die Erklärung: „Gott ist Einer", Dt. 6, 4., woraus v. 5. die Forderung abgezogen wird, dass es Pflicht sei, ihn ganz und ungetheilt zu lieben, nicht etwa wiederum so gefasst werde, als sei damit blos der einige, israelitische Nationalgott gemeint, so wird in anderen Stellen (4, 35. 36. 39.) auch noch ausdrücklich gesagt: „dass ausser ihm sonst keine Gottheit sei, indem er Gott sei im Himmel droben und auf Erden unten", d. h. der ganz allgemeine Weltengott. — Damit hängt aber zusammen, dass Deuter. 7, 1 f. 20, 6 f. der Bann in Beziehung auf das Absonderungssystem gesetzt und darin der Zweck gefundeu wird, die mögliche Anstekkung von Seiten der götzendienerischen Feinde zu verhüten. Damit stimmt auch überein, dass v. 28. die sämmtlichen Gottheiten der Ausländer beschrieben werden als todte Gebilde von Menschenhand, in welchen kein Leben und keine Wirksamkeit sei. Ganz besonders gshört hieher auch Dt. c. 32. (von einem unbekannten, späteren Dichter), wo z. B. v. 21. הֶבֶל f. Götze steht. Auch stimmt dazu, dass zu einer Zeit, wo der Götzendienst abgeschafft und der Jahvedienst (unter Josia) wiederhergestellt wurde, auf die altgesetzliche Einheit des Cultus (Lev. 17, 8.) mit besonderem Nachdruck gedrungen wird. Dt. 12, 3. 16, 2.

2) Vgl. Hitzig zu Zekh. 14, 9.

a. a. O. aus der Unabbildbarkeit Gottes abgeleitet, dagegen in der Grundschrift Lev. 26, 1. 2. nur als Ungehorsam bezeichnet. Die Geschichte lehrt, dass das mosaische Gebot: „du sollst dir kein Bildniss machen!" durch die Nothwendigkeit geboten war, da die Israeliten nach alter Volkserinnerung schon in der Wüste dem Jahve durch Bilder dienen wollten. Daher wird die Verehrung der Bilder als Götzendienst geachtet Lev. 26, 1. (vgl. Dt. 16, 12.) und die Mahnungen gegen den Götzendienst und den Verkehr mit götzendienerischen Völkern werden bei steigender Gefahr bei den späteren Verfassern des Pentateuchs immer häufiger und eindringlicher [1]). Jahve hatte mitten unter allen Stämmen

1) Beim Ergänzer finden sich Warnungen vor Idololatrie Ex. 20, 4. 23, 24. Lev. 18., aber viel nachdrücklicher noch bei dem Deuteron., denn ausschweifender als unter Menascheh, war der Götzendienst nie gewesen. Dt. 7, 5. 25. lesen wir zuerst das Gebot: die kenáanitischen Götter auszurotten und immer dringendere Warnungen vor Idololatrie, namentlich Gestirndienst, finden sich 4, 16—20. 5, 7—9. 17, 3. Ist auf letzteres schon beim Ergänzer Ex. 20, 4. hingedeutet, so ist doch erst seit der assyrisch-chaldäischen Zeit a. aa. Oo. die Anbetung von „Sonne, Mond und Sternen und dem ganzen Heer des Himmels" gerügt und somit ein Gestirndienst im weitesten Umfange angedeutet. Jene früher nicht üblichen Ausdrücke dringen nun erst bei Anderen ein: Jer. 5, 2. 19, 13. Sseph. 1, 5. 2 Kön. 17, 16. 21, 4. 23, 5. Gesetze wie Dt. 22, 5. vgl. 23, 2. gehen auf den unzüchtigen Astartendienst, wie er grade unter Menascheh im Schwange war. Das Dt. 23, 18. 19. nachdrücklich wiederholte Verbot aus Lev. 19, 29. bezieht sich auf die spätere Zeit, wo Astarte im Tempel verehrt wurde und auf die Gräuel, unter welchen die spätere Himmelskönigin, wie die ältere Astarte, auch in den Tempel eindrang. Das Verbot 7, 25.: kein Gold und Silber von den Götzenbildern zu nehmen, bezieht sich wahrscheinlich auf Missbräuche die zur Zeit von Hisqia's und Josia's Reformen vorgekommen waren. — Zusammenhangend mit diesen Geboten gegen den Götzendienst sind einige Gesetze gegen sonstige Missbräuche im Naturdienste, welche nach der späteren Legislation auch namentlich in späterer Zeit vorkamen. Die abergläubische Sitte, wogegen Lev. 19, 28. spricht, war grade auch zu Jeremia's Zeit eine gewöhnliche Jer. 16, 6. 41, 5. vgl. 1 Kön.

Israel's seine Wohnuug als ein **bildloser** Gott, denn wenn er der Eine und Allgemeine ist und als solcher anerkannt wird, so ist er auch frei von jeder beschränkten Erscheinungsform und kann nur in allgemeiner Form gewusst werden [1]). Zwar fand Bilderdienst schon wieder in der Wüste und später häufig statt, aber nicht in Folge eines bei hebräischen Stämmen geltenden Herkommens, sondern durch den Einfluss der Aegypter, Kenáaniter u. s. w. [2]) Die ausschliessende Einheit des

18, 28., daher wird das Gesetz Dt. 14. 1. wiederholt. Die Wiederholung des Gesetzes Ex. 12, 18. in Dt. 17, 21. hatte gewiss in erneuerten ägyptischen Gräueln ihren Grund. **Wahrsagerei** und **Todtenbeschwörung** (Lev. 19, 31. 20, 6. 27.) kamen auch in der letzten Zeit der Könige vor (Jer. 14, 14. Ez 13, 9. 22, 28. 2 Kön. 21, 6,), daher das Verbot Dt. 18, 10—16.

1) Eine vom griechischen philosophischen Standpunkte aus gehaltene Lobrede auf die Juden bringt in Beziehung anf ihre bildlose Gottesverehrung Strabo lib. XVI. Er sagt: „Moses lehrte, dass die Aegypter nicht vernünftig thäten daran, dass sie die Gottheit den Thieren und dem Viehe gleich machen, auch die Hellenen nicht, die ihnen menschliche Gestalt geben, Gott sei nichts anderes als dieses Eine, welches uns alle umgäbe und das Land und das Meer, dieses Eine, welches wir Himmel und Welt und Natur nennen. Wer nun von allen denen, der nur eine Denkkraft hat, wie unser einer, kann es wagen, ein Bild desselben zu machen. Also muss man jede Bildnerei unterlassen; wohl mag man sich einen Tempel heiligen und den heiligen Ort verehren, aber es geschehe ohne Bild. Und als nun jener Dieses und Aehnliches gesagt hatte, überredete er nicht wenig verständige Männer und führte sie in die Gegend, wo jetzt Jerusalem ist. Die folgenden Juden blieben aber eine Zeitlang bei ihrer gerechten Weise und wahrhaften Gottesfurcht. Nachgehends aber geriethen sie unter die Priesterschaft von abergläubischen Menschen, alsdann von Tyrannen, und aus dem Aberglauben entstanden die Enthaltsamkeitsgesetze von Speisen, wie sie jetzt noch stattfinden, und die Beschneidung und Verschnittenen." — In dem letzten Umstande liegt allerdings ein geschichtlicher Irrthum; z. B. bei der Beschneidung meint Strabo, sie sei erst in später Zeit von den Gallen hergenommen. Vgl. S. 245.

2) Die Thorheit des roheren Götzendienstes und der Bilderverehrung wird namentlich auch von Späteren hart gezüchtigt: Dt. 4, 28. Jer. 2, 28. 10, 3—15. Jes. c. 2. c. 40, 18—20. 41, 7. 44, 9—20. 46, 5—7.

göttlichen Wesens im mosaischen Lehrbegriff wird nun auch nicht beschränkt, wenn den heidnischen Göttern scheinbar als besonderen sittlichen Mächten eine Wesenheit beigelegt zu werden scheint (Ex. 12, 12. 15, 11. 18, 11.). Die Schrift lässt die unvollkommene Vorstellung, die vom ethischen Standpunkte des Heidenthumes

Ps. 115, 4—8. 135, 15—18. B. d. Weish. 14, 1—8. Br. Jer. 4 f. Bei Pseudosalomo 14, 14. finden wir eine merkwürdige Ansicht über den Ursprung des Bilderdienstes, und in dieser späten Zeit selbst Anerkennung der Kunst in den Bildsäulen und Gemälden der Götter C. 14, 18. 19. Insofern nun der Götzendienst und Alles was mit ihm zusammenhängt auf's Nichtige und Vergängliche gegründet ist, Täuschung und Verderben zur Folge hat, wird das hebr. הֶבֶל, das gr. *ματαίον*, oder das davon abgeleitete Verb.: *ματαιοῦν* und *ματαιότης* in der Schrift später häufig davon gebraucht, Dt. 32, 21. S. 482. 2 Kön 17, 15. Jer. 2, 5. Weish. 13, 1. 15, 8. Apg. 14, 15. Röm. 1, 21., so auch אָוֶן, eigentlich: das was nicht ist, das an sich Nichtige = לֹא אַל Nicht-Gott (Ungott) Lev. 19, 4. Dt. 32, 21., daher vom Götzendienst und allem dazu Gehörigen. Ein Götze ist אַחֵר „ein Anderer, Fremder" Ps. 16, 4. Jes. 42, 8. 48, 11. Ex. 20, 3. 34, 14. = זָר Jes. 43, 12. אֵל זָר Ps. 44, 21., worüber im Verfolge, und spöttisch werden die Götzen auch genannt אֱלִילִים d. h. Götterchen (vgl. S. 252.) Lev. 26. 1. 19, 4. Jes. 2, 20. 31, 7, 8. Sie sind „todt" im Gegensatz zu dem „lebendigen Gott" Jes. 37, 4. (vgl. Hitzig Jer. S. 12.). Der Ausdruck גִּלּוּל (eigentlich Scheusal, von גָּלַל verwerfen) als Bezeichnung von Götzen findet sich zuerst Lev. 26, 30. und dann Dt. 29, 16. wiederholt. Eine spätere Zeit hielt die Götter der Heiden für Dämonen und nannte sie שְׂעִירִים d. i. Böcke, weil sie denjenigen, welche an sie glaubten, in Gestalt von Böcken (vgl. die Theraphim S. 257.) erschienen 1 Chr. 11, 15., dann bei den LXX (zu Dt. 32, 17. Ps. 96, 5. 106, 37. Jes. 65. 11.); doch gehören hieher auch die dämonenartigen Bocksgestalten, den Satyren vergleichbar, die שְׂעִירִים bei dem exilischen Propheten Jes. 13, 21., wo die LXX gleichfalls, nicht unpassend zum vollen Sinne, *δαιμόνια* finden. Vgl. Apoc. 18, 2. 19, 5. Mt. 12, 43. Keineswegs hielt aber Pseudosalomo diese Götter für Dämonen, wie man aus Weish. 13, 11. folgern wollte. Er spricht ihnen vielmehr alles Leben ab und nennt sie *νεκρά* und *ἄψυχα* c. 13, 10. 17. 14, 29. 15, 5. 15 ff.

herrührte, bestehen, um sie zu bekämpfen; vor der wirklichen Macht Gottes schwindet ihre Macht. So verheisst auch Jeremia 10, 15. 46, 25.: dass die Götter der Heiden Strafe treffen werde (wie Weish. 14, 11.); in der ersten Stelle neben dem Gedanken, dass sie nichtig seien. Es ist dies blos dichterische Redeweise, zur Bezeichnung des Gedankens, dass das Heidenthum dereinst vernichtet werde, vgl. v. 14. Die Reflection, dass auch im Götzendienste Wahrheit sei, konnte bei den Israeliten gar nicht aufkommen, da ihre Erkenntniss des Göttlichen abstract und desshalb nothwendig ausschliessend war.

Eben weil Jahve der eine Gott, so ist er auch der Allmächtige, der alles ausführen kann, was er will und darum schon in der Urzeit sich El Schaddai nannte. Die Schöpfung ist sein Werk und er ist auch der Schöpfer [1]) des Stoffes [2]), eben weil er der absolut Erste ist und nichts neben ihm als ewig gedacht werden kann. (Er ist allein der Ewige, Gen. 21, 33.). Als der Erzeuger [3]) der Menschen heisst er bei Späteren auch der Vater Israel's (und der Menschen überhaupt) Dt. 33, 6. (Ijj. 34, 35. Jes. 63, 16. 64, 7. Mal. 2, 10.) Ihm gehört die ganze Erde Gen. 24, 3. Ex. 19, 5., wie schon Malkisédeq seinen Gott Gen. 14, 19. קנה שמים וארץ nennt. Zwar existirt die Schöpfung, aber nur als

1) עֹשֶׂה Schöpfer ist ein Lieblingsausdruck Elihu's Ijj. 32, 22. 35, 10. 36, 3. Die Menschen heissen: „Leute seiner Schöpfung" 37. 7. und durch die Bezeichnung עֹשַׂי „mein Schöpfer" wird 35, 10. auf Güte und Liebe Gottes hingewiesen, wie dies hervorgeht aus 10, 8 f., besonders aus v. 12. Häufig ist auch in der Schrift die Schilderung der Allmacht von der Schöpfung entlehnt.

2) Gen. 1, 1. kann nur auf das bezogen werden, was die folgenden Verse weiter darstellen, und v. 2. giebt offenbar die Urgestalt der Erde, wie sie v. 1. geschaffen ist. Somit bleibt Gott Schöpfer dieses Stoffes, wie er v. 1. genannt ist, und die Schöpfung aus Nichts bleibt in der hebräischen Kosmogonie bestehn.

3) מְחוֹלֵל Dt. 33, 6.

endliche Natur. Gott ist erhaben [1]) über sie, die ihm unselbstständig dienen muss, wenn er sich in ihr durch Wunder, welche Merkmale oder Zeichen (Dt. 26, 8.) sind, die auf das Höhere hinweisen, offenbart. Er lenkt und leitet als dieser Eine und Allmächtige Alles, auch die Thaten der Menschen, selbst solche, die ihm noch nicht genehm sind, nach seinen Zwecken (Gen. 45, 5. 8.), was die Grundschrift Ex. 7, 3. so darstellt, dass Gott selbst als Urheber der von ihm blos geleiteten Handlungen erscheint. Weil er sonach auch im Menschenleben Alles nach seinem Gutdünken leitet, heisst er „Gott der Geister seines Fleisches." Num. 16. 22. 27, 16. Aus diesem Allen folgt, dass schon die Grundschrift Gott auch als den Allgegenwärtigen [2]) und Allwissenden [3]) gedacht haben muss, obwohl sie diese Eigenschaften nicht ausdrücklich hervorhebt. Es kann daher nur sinnlicher, anthropomorphistischer Ausdruck sein oder soll auf den untergeordneten Standpunkt der Urzeit hindeuten, wenn beim Ergänzer noch Gen. 4, 14. 16. und 28, 16. Gott als Localgott gedacht und seine Gegenwart für gewisse Stellen der Erde geleugnet wird; ferner wenn Gott den Adam sucht und ihn nicht findet 3, 9., wenn er vom Himmel herabsteigt, um nachzusehn, ob es wahr sei, was von der Ruchlosigkeit der Sodomiten erzählt wird 18, 20. 21., oder wenn er erst nach der versuchten Aufopferung des Isaaq einsieht, dass Abrahâm's Glaube probehaltig sei c. 12, 12. — In Beziehung auf seinen Willen ist Gott endlich auch der Heilige [4]), d. h. abgesondert vom Natürlichen und als

1) גָּבֹהַּ „der Hohe" Qoh. 12, 5. oder גְּבֹהִים d. i. „der Höchste" c. 5, 7.

2) Die Gegenwart Gottes ist פָּנִים, vgl. Pheniel, Phenuel = מלאך יהוה.

3) אֵל דֵּעוֹת 1 Sam. 2, 3.

4) קָדוֹשׁ (קְדֹשִׁים) ward mit der Zeit dermaassen hauptsächlichstes Prädicat Jahve's, dass es die Stelle des Subjects (Jahve, Eloah) vertreten konnte. Hos. 12, 1. Ijj. 6, 10. Hab. 3, 3. Jes. 40, 25

solcher sittliche Gott will er, dass die, welche noch in einen Gegensatz zu ihm treten, an seiner Heiligkeit Theil nehmen und von ihrer Unreinheit befreit werden Lev. 11, 44. 20, 7. 8. 26. Num. 16, 5. Als dieser Heilige ist er auch *treu* und *wahrhaftig* Num. 23, 19., *barmherzig* und *gnädig*, Ex. 34, 6. 7., und mildert aus Erbarmen angedrohte Strafen, wie denn z. B. Gott die Gen. 2, 15. ausgesprochene Drohung nicht so streng in Erfüllung gehen lässt. Er ist *gerecht* (Spr. 21, 2. gradezu צדיק ohne Art.), darum lässt er die Fluth über die Erde kommen, straft die beiden Söhne Aharon's, den Qorach und seine Leviten, auch die Rubeniten, und droht dem ganzen Volke Unheil, wenn es nicht in seinen Geboten wandle; auch seine Lieblinge bleiben nicht ungestraft, z. B. Moses, dagegen in Unwissenheit begangene Sünden (vgl. Ps. 19, 13.) nicht bestraft werden. Er ist endlich ein *weiser* Gott, der mit seinem Geiste, mit Weisheit die Künstler erfüllt Ex. 31, 2—4. 35, 30 f. und seinen Geist auf Moses legt. In diesen Grundzügen erkennen wir die mosaische Gotteslehre, worin Grundschrift und Ergänzer harmoniren, nur dass letzterer das Einzelne noch mehr hervorhebt und ausführt. Die Israeliten hielten aber diesen Gott für erkennbar und bereits wirklich erkannt. Die verschiedenen Namen, welche in den verschiedenen Zeiten für die Gottheit sich finden, bezeichnen nur ihr Wesen, wie es in der jedesmaligen Zeit grade gedacht und wirklich, d. h. verwirklicht war, und es sind nur subjective Aeusserungen, wenn es heisst: Gottes Rath sei wunderbar, seine Wege unerforschlich, und dagegen können Stellen, wie Qoh. 3, 11. 8, 17. 11, 5. nicht zeugen. Ueberhaupt ist die mosaische Religion keine Gefühlsreligion, sondern eine der *Erkenntniss Gottes* (דַּעַת יְהוָה) [1], wenn sich auch von philosophischer Speculation bei den alten

1) Wichtig ist es, hier den Begriff von לֵב richtig aufzufassen, wie ihn *Meier* zum Jo. S. 103 f. entwickelt hat.

Israeliten keine Spur findet und dieselbe später auch erst durch fremden Einfluss in ihr Denken eintrat.

Der Monotheismus Israel's ist zwar an sich universell, und diese Anschauung ist auch im Gesetze enthalten, allein erst auf der höheren Stufe der Prophetie hat der Monotheismus seine Allgemeinheit innerlich entwickelt. Im gesetzlichen Bewusstsein bestand noch eine Schranke für den Universalismus, und das Gesetz stand dadurch unbefangen mit sich in Widerspruch, dass es die Allgemeinheit seines Bewusstseins und seine geschichtliche Beschränkung auf Ein bestimmtes Volk noch vereinigte. Jene Allgemeinheit oder Universalität des Monotheismus bestand zwar an sich, aber Moses vermittelte den Jahve, den Einigen, nicht mit der ganzen Welt und allen Menschen, sondern nur mit einem einzelnen Volke. Um zur Erscheinung zu kommen, musste der göttliche Zweck, bei der abstracten Allgemeinheit, wie er im Begriffe der Gottheit gesetzt ist, sich beschränken und in endlicher, beschränkter Erscheinung, welche das Volk Israel ist, zur Ausführung kommen (Particularismus). Indem das Volk behauptete, dass es allein in sittlicher Beziehung zu Gott stehe und in ihm allein die Wahrheit lebe, wusste es sich zugleich im Gegensatz zu anderen Völkern, hatte darin die Gewissheit seines Vorrechtes vor ihnen und verhielt sich in diesem gesetzlichen Bewusstsein, dass die Beziehung Jahve's auf dies bestimmte Volk Israel gerichtet sei, ausschliessend zu ihnen [1]. Dieses Unterschiedes von den Völkern muss sich Israel immer bewusst bleiben und seine Einheit und Selbstständigkeit durch die Ausschliessung derselben vermitteln, wie sich die Einheit Jahve's durch die Ausschliessung der Mehr-

1) Auch das N. T. kennt den Particularismus des A. T. als solchen an. „Ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Gott", sagt der Apostel Eph. 2, 11. 12., „waret ihr *ποτέ*, einst. Nun aber, *νυνὶ δέ* (v. 13.) seid ihr Glieder der Gemeinde Gottes.

heit und des Polytheismus vermittelt. Da somit andere Völker nur dann der göttliche Zweck sind, wenn sie mit diesem bestimmten Volke in Berührung kommen, so kennt das Gesetz auch noch keine allgemeine Vorsehung Gottes, vielmehr, wo sich die Vorsehung auch auf die Heiden erstreckt, so ist dies nur in Beziehung auf Israel der Fall [1]. In der Grundschrift ist Gott überall nur Gott Israel's; nirgends spricht sie von seinem Verhältnisse zu anderen Völkern in der Art, dass auch diese ihn verehren sollten, nur als einen in Beziehung auf sein Volk mächtigen Gott soll ihn Aegypten kennen lernen Exod. 7, 6. Noch fehlte Israel, zur Zeit der Grundschrift, eine weltgeschichtliche Stellung und Bestimmung; daher gehen denn auch die dem Patriarchen zu Theil gewordenen Segnungen nicht über den Besitz von Kenáan hinaus Gen. 17. 28, 1—5. 35. Ex. c. 6. Wenn ferner auch Lev. 25, 23 f. alle Israeliten als Diener und Verehrer des Einen wahren Gottes, als Brüder erscheinen und sich Lev. 19. Vorschriften über das Betragen des Einen Menschen gegen den andern finden, welche gegenseitige Liebe und Wohlwollen gebieten und zugleich fordern, dass einer den andern als seinen Bruder ansehe und achte, so erhob sich doch das Gesetz noch nicht zu der Ansicht, dass alle Menschen Brüder seien, denn was sie einem Israeliten gegen den andern, als seinen Bruder, verbietet, z. B. Israeliten in ewiger Dienstbarkeit zu erhalten, das gestattet sie gegen Auswärtige Lev. 25, 44.

Es steht nun nicht im Widerspruch mit dieser particularistischen Ansicht und kann nicht zum Beweise dafür dienen, dass die Liebe der Israeliten sich auch

1) Wenn Jahve z. B. nach Dt. 2, 21. 22. „Völker vertrieb und vertilgte und ihr Land den ʿAmmonitern und Edomitern gab", so wird Gott nur in besonderer Beziehung zu diesen Völkern gesetzt, weil sie Verwandte Israel's waren.

auf Glieder fremder Völker erstrecken sollte, wenn schon die Grundschrift auch den Gliedern anderer Völker (den Qäniten, Rhékabiten) gestattet, als Fremdlinge unter dem Volke Gottes zu wohnen und wenn es Milde gegen dieselben gebietet, denn von diesen Fremdlingen wird vorausgesetzt, dass sie auf ihre Nationalität verzichtet, ihr heidnisches Volksleben aufgegeben haben und in den Verband des Volkes Israel, in das gesetzliche Leben eingetreten seien, somit eine mittlere Stellung zwischen dem heidnischen Volksleben und dem unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz einnehmen. Zu den Völkern blieb das bestimmte Volk Israel im Gegensatz, nur den Individuen stand der Zugang zur Gemeinde offen, wenn sie sich den gesetzlichen Vorschriften unterwarfen. So sollten denn diese Individuen, welche schon die Grundschrift Lev. 24, 22. in Schutz nimmt, gleiche Rechte mit Israel haben, natürlich aber nichts thun, was dem Grundgesetze zuwiderlief, z. B. Jahve nicht fluchen. Lev. 21, 15. 16. Namentlich können wir von Gibeoniten, Jos. 9, 27. 2 Sam. 21, 1 f. auf die Stellung der übrigen schliessen. Jeder ausländische Knecht musste sich (nach Gen. 17, 12 f. und Ex. 12, 44.) der Beschneidung unterwerfen, erhielt aber dadurch das Recht, am heiligsten Privilegium Israel's, am Passa Theil zu nehmen [1]). Der Gegensatz, in welchem das Volk Israel

1) Es kommt sogar vor, dass ein fremder Knecht eine Erbtochter heirathet und so auch nach der Seite des Besitzes ein vollbürtiger Bürger Israels wurde. Heiden mochten sich auch wirklich in Folge von Siegen oft Jahve'n gleichsam schenken oder weihen, daher es Ps. 68, 19. von Jahve heisst:

Du führest Gefangene,
Empfängst Geschenke von Menschen
Und die Empörer auch sollen wohnen bei Jah Gott.

Beispiele von Bekehrungen zum Gotte Israel's finden sich schon in der älteren Geschichte. Man denke an den Chittiten Uria 2 Sam. 11, 3., an den Jebusiten Aravna, 2 Sam. 24, 16. 18—25. 1 Chr. 21., an Jehudi, Sohn Nathanja's, Sohnes Schelamja's, Sohnes Kuschi's Jer. 36, 14., dessen Urgrossvater noch ein Kuschäer war. Vorbereitungen zu dem späteren Proselytenwesen finden sich auch

zu den Völkern steht, spricht sich aber in der Grundschrift noch viel milder aus, als zu einer Zeit, da das gesetzliche Bewusstsein immer mehr Wurzeln geschlagen hatte, in der Legislation des Ergänzer's und im Deuteronomium. Gebote, die unmittelbar gegen andere Völker gerichtet wären, kennt die Grundschrift noch gar nicht; dagegen die spätere Legislation, als Frucht der mannigfachen Conflicte, in welche Israel mit den

in den späteren Propheten. Ezechiel verheisst, dass die Schützlinge eben so viele Rechte als die alten Landeskinder haben sollen 47, 22. 23. vgl. 14, 7. 22, 7. 29. vgl. Röm. 10, 12. Deuterojesaja 66, 9 f. spricht von dem Priesterthume bekehrter Heiden, die den Leviten gleich geachtet werden sollen, und nach c. 56, 1—8. soll der Anschluss an die Gemeinde im neuen Staat erleichtert werden. Hier heisst es: wer nur von jetzt an die nothwendigen ewigen Gesetze Jahve's, z. B. das vom Sabbath, aufrichtig halte, werde in der jetzt zu gründenden neuen Gemeinde willkommen sein, ohne dass sonstige niedere Unterschiede und Spaltungen noch weiter gelten. Fremdgeborene z. B. und Verschnittene, welche noch das Deut. 23, 2. ausschliesst, sollen nicht mehr ausgeschlossen sein. Der Verschnittene könne, sagt der Prophet, wenn er nur jene höchsten Gesetze halte, an der Gemeinde nicht blos Theil nehmen, sondern sich auch ein ewiges Denkmal stiften, welches ihn über den Mangel an Kindern mehr als trösten möge, und der Fremdgeborene, z. B. Babylonier, Aegypter, und wer nur überhaupt sich aus wahrer Liebe an Jahve schliessen wolle, sei in dem neuen, nicht mehr auf Israel beschränkten, Tempel eben so willkommen, als ein Eingeborener. Eine allegorische Anwendung dieser prophetischen Stelle wird auch B. d. W. 3, 14. gemacht. Auch bei Zekh. 14, 16. heisst es: die bekehrten Heiden sollten in der messianischen Zeit, als Jahve's Unterthanen (v. 9.) Einmal im Jahre in Jerusalem Jahve anbeten (vgl. dagegen Ex. 23, 17. 34, 34.). Diese freiere und mildere Stimmung gegen die Heiden erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Viele Fremdgeborene wollten sich den aus der asiatischen Gefangenschaft Zurückkehrenden anschliessen (Jes. 14, 1.), manche Israeliten (man vgl. das B. Daniel), als am Hofe zu Babel angestellt, mochten verschnitten sein, auch war die neue Kolonie klein und dürftig, daher Proselyten erwünscht sein mochten. Schutz sagte man den Fremdlingen und Proselyten auch im makkabäischen Zeitalter zu (Ps. 146, 9.) und viele traten in jener Zeit über.

Heiden gerathen war, mit aller Sehärfe ihre Stellung namentlich gegen die Kenáaniter einnimmt. In der Grundschrift ist Lev. 26. nirgends von den Kenáanitern die Rede, nirgends wird ein Bund mit ihnen verboten, dass sie Israel zum Götzendienst verführen könnten, ist nirgends angedeutet; vgl. dagegen beim Ergänzer Ex. c. 23. und 34. Auch das Gebot, die Bewohner Kenáan's auszurotten, findet sich nur bei'm Ergänzer Ex. 23, 25 f. 34, 11 f. Num. 33, 50—56. (in einem überarbeiteten Stücke der Grundschrift) vgl. 7, 1—6. 20, 15—18. Auch Lev. 20, 22—24. scheint dem Ergänzer der Gedanke eigen gewesen zu sein, dass die Kenáaniter ihrer Sünde wegen zu Grunde gehen und Israel an ihrer Stelle Kenáan besitzen werde. Der Gedanke, der auch Gen. 15, 16. durchklingt, dass Israel in der Hand Gottes ein Werkzeug zur Bestrafung der Sünden der Kenáaniter sein solle, wird Dt. 9, 4 f. klar ausgesprochen. Gleichermaassen spricht das spätere Gesetz Ex. 17, 4. Dt. 25, 9. gegen die ʿAmaleqiter. Gegen die ʿAmmoniter und Moabiter, als zunächst verwandte Stämme, sollte Neutralität beobachtet, dieselben aber nicht in die Gemeinde aufgenommen werden Dt. 2, 9. 19. 25, 3. Nach der deuteron. Gesetzgebung (23, 8. 9.) konnten aber Aegypter und Edomiter, im dritten Gliede, unter Bedingung der Beschneidung das Bürgerrecht erhalten, die ersteren: „weil Israel eiu Fremdling war in ihrem Lande“ (und es in den nachfolgenden Zeiten für die Einzelnen in Bedrängnissen fortwährend blieb, S. 439.) [1]), die letzteren, weil sie das Bundesvolk waren.

1) Die Feindschaft der Aegypter gegen die Juden war eine alte, wie Philo in Flaccum p. 969. sagt. Auch Josephus (c. Ap. 1, 5.) sagt, der Judenhass sei von den Aegyptern ausgegangen und dabei denkt er nicht an die jüngere Zeit des Grammatikers Apiôn, als man den Juden ihr hohes Alter absprechen wollte; sondern an die alte, als die Hirten überhaupt den Aegyptern ein Gräuel waren.

Die Hoffnung, den Jahvecultus einst unter allen Völkern der Erde verbreitet zu sehen, zeugt von einem durch Reflection erhöhten religiösen Bewusstsein der Einheit Gottes und der erlangten weltgeschichtlichen Stellung des Volkes. Diese Hoffnung gehört dem prophetischen Zeitalter an; am meisten finden wir sie bei den eigentlichen Propheten ausgesprochen, doch auch bei'm Ergänzer des Pentateuchs, dagegen sie der Grundschrift noch völlig fremd ist. Immer mehr bildete sich der Gedanke heraus, dass Jahve die übrigen Völker ebensowohl wie Gesammtisrael im Auge habe (Zekh. 9, 1. Jer. 32, 19.). Was zuerst in der Form der Beschränkung und Besonderung erschien, barg als Keim die sittliche Bestimmung, dass das göttliche Heil endlich allgemein werde, bereits in sich (vgl. Num. 23, 9. 10.). Dieser Gedanke ist das Erzeugniss des ausgebildeten, innerlich wie äusserlich befestigten Jahvismus und der prophetischen Kraft, welche sich in den Jahrhunderten nach David ausbildete und in Juda zur Zeit des Ergänzers allmälig zur Blüthe heranzureifen begann. Bei ihm herrscht die Ueberzeugung: Jahve's Macht werde noch von allen Völkern der Erde anerkannt werden, Num. 14, 21. Ex. 9, 14—19., vgl. Dt. 4, 7. 8., eine Ueberzeugung, die sich auch in dem Segen Noachs Gen. 9, 27. und in den Verheissungen an die Erzväter ausspricht. Vgl. Gen. 12, 3. c. 15. 18, 18 f. 22, 16—18. 26, 4 f. 28, 14. vgl. 46, 1—4. Israel soll nach Ex. 19, 6. seiner Idee und Bestimmung nach ein priesterliches Volk sein, vgl. Hos. 4, 6. Jer. 7, 23., d. h. auch eine Nation, die den anderen den Zutritt zu Gott vermittelt, sie zu Jahve hinführt. Freilich aber wird in solchen Stellen nach dem gesetzlichen Bewusstsein der Particularismus des Gesetzes noch nicht aufgehoben. Ueberall wird gefordert, dass die Völker ihre Nationalität aufgeben und allein dem Gesetze Jahve's unterthan sein sollen. Die wirksame und lebendige Offenbarung der göttlichen Kraft ist nur auf das be-

stimmte Volk Israel beschränkt und in dieser Schranke soll sie von den Völkern anerkannt werden. Das liegt auch Dt. 32, 43. in den Worten: „Jubelt ihr Heiden über sein Volk, denn er rächt das Blut seiner Knechte.“ Die Völker sollen nur die Macht Jahve's anerkennen und noch dazu nur die Macht Jahve's, wie sie sich im Leben des Volkes Israel offenbart hat.

Insofern nur Israel recht eigentlich der Zweck Gottes ist und dieser es sich aus allen Völkern ausgeschieden hatte, daher sie heilig (קְדֹשִׁים) sein sollten, weil er heilig ist (Lev. 11, 44. 20, 7. 8. 24. 26. Num. 16, 5.), ist es „das Volk Gottes (עם אלהים oder עם י״י) schon in der Grundschrift Num. 17, 6., wie bei'm Ergänzer 11, 29. Der eigentliche Ausdruck für diese Jahveverehrer ist ישראל „Gotteskämpfer“ (S. 318. 330.) und damit ist auch bei Spätern das wahre, ächte Israel, (vgl. Jes. 2, 5. עמך), wie es seiner Idee und Bestimmung nach sein sollte, gemeint: Hos. 8, 2. und bei Deuterojesaia. In diesem Sinne steht Ps. 24, 6. auch יַעֲקֹב (in Apposition מְבַקְשֵׁי י״י) d. h. ächte Israeliten, die des Namens werth sind, denn der Name Jaqob, obwohl eigentlich nur der Name des individuellen Stammvater's, ward von Dichtern doch zuweilen auch vom Volke gesagt. (Vgl. S. 330.) Als das höhere Princip im israelitischen Gemeindewesen tiefer durchgebildet war, konnte der Preis des Gesetzes und der daraus hervorgehende Segen so tief empfunden werden, wie es Dt. 4, 6—8. geschieht. Durch solche Aussprüche ward das stolze und erhabene Bewusstsein gegen andere Völker genährt und unterhalten, ja es wurde gerechtfertigt, insofern solche Aussprüche gegen die Naturstaaten des Orients gerichtet sind. Erst in dieser Zeit stieg auch das Selbstbewusstsein des Volkes so hoch, wie es Dt. 26, 9. 28, 1. 9—13. der Fall ist. Nun ward das Volk wegen seiner Würde, weil es der göttliche Zweck ist, auch in ganz einzigem Sinne das Volk schlechthin genannt. „Wer ist ein Volk, wie du Israel“ heisst es Dt. 33, 29, wie schon David es ein Volk einzig in seiner

Art nennt 2 Sam. 7, 23. Sie sollten ein heiliges Volk sein und Gott gleich nahe stehen, wie die Priester. Hos. 4, 6. Ex. 19, 6. Jes. 7, 23. Insofern in diesem Volke der göttliche Wille erscheint und Jahve anerkannt wird, ist es das, Jahve'n allein vorbehaltene, Volk des Eigenthumes" (עַם סְגֻלָּה Ex. 19, 5. Dt. 7, 6. 26, 18. S. 478.), welches er sich aus allen Völkern, die er andern Göttern überliess (Mikh. 4, 5.) ausgesondert hat, Deut. 7, 6., vgl. den Ergänzer Ex. 8, 18. 9, 4. 11, 7. 33, 16. und schon die Grundschrift Lev. 20, 26. Weil die Israeliten aber sein Besitzthum sind, so heisst es: „Gott habe sein Volk verkauft in die Hand der Feinde", z. B. Richt. 10, 6. Die Israeliten sind „Auserwählte" (בחרים) und zwar im A. T. mehr in politischem Sinne, vom ganzen israelitischen Volke, welches sich Jahve unter den Völkern der Erde zu seinem Lieblingsvolke auserkoren hat (Jes. 65, 9. Ps. 105, 6.), dagegen des gr. ἐκλεκτοί, B. d. Weish. 14, 15., im moralischen Sinne für ὅσιοι von den frommen und treuen Verehrern Jahve's. Als das auserwählte Volk Gottes ist Israel, alle Abgötterei verbannend (Lev. 26, 1. 2. Ex. 20, 3—8.), abgesondert von den übrigen Völkern (Ex. 23, 32. 34, 12. 26. vgl. Dt. 21, 10—14. 23, 4—8.), die ihm in der Form gegenüberstehen, dass es selbst eigentlich kein blosses Volk ist, wie sie, es ist mehr als Volk, es ist „der Erstgeborene (Eingeborene) Gottes" Exod. 4, 22. Jahve hat das Volk gleichsam gepflückt als seine Erstlingsfrucht (רֵאשִׁית תְּבוּאָתוֹ Jer. 2, 3. vgl. Hos. 9, 10 f.), von allen Välkern ihm zuerst (schon in Aegypten Ez. 20, 5., wo auf Ex. 3 ff. zurückgewiesen ist, dann in der Wüste, Hos. 9, 10. 13, 5. Jer. 31, 2.) geweiht, heilig und geliebt, wie ἀπαρχὴ Jac. 1, 18. Rom. 8, 23. 16, 5. Insofern sich aber Jahve in Israel Dasein und Wirklichkeit gegeben hat, indem er das Volk, nicht mehr eine einzelne Patriarchenfamilie (vgl. S. 241.), zum Träger seines Zweckes machte und seinen Geist, seinen Willen in dasselbe legte (Ex. 19.), ist

Israel der „Besitz“ oder das „Erbe Jahve's“ (נחלת י״י Dt. 4, 20. Ps. 33, 12. Jo. 2, 7.) „Jahve's Theil“ (Dt. 32; 9. = חבל נחלתו Jer. 10, 16. Ps. 105, 11., wie gegentheils Jahve: חלק ישראל Jer. 10, 16. 51, 19. Jes. 61, 7.) heisst. Im späten Ps. 74, 2. war Israel genannt שֵׁבֶט נַחֲלָה; da nun aber Israel sonst nie „Erb-Stamm Jahve's“ heisst, so ist wohl besser שבט daselbst für Maassstab zu nehmen, wie die Messschnur, חֶבֶל, Jer. 10, 16. Ps. 105, 11., in demselben Sinne steht, also s. v. a. zugemessenes Eigenthum. Darin liegt zugleich: wie ein Erbe und Grundbesitz die Willkür des gänzlichen Verkaufs ausschliesst und für alle Zeit mit der Familie, der es einmal gehört, verknüpft bleibt, so ist auch Israel das ewige Gut Jahve's, dessen er sich nie gänzlich entäussern kann. Die Ehre Gottes leidet, wenn sein Erbe und Eigenthum verspottet wird und ihm ist eine קִנְאָה d. i. eine feurige Liebe gegen sein Volk zugeschrieben, die sich zunächst als Vernichtung alles Einzelnen und Besonderen, das sich ihm gegenüber behaupten will, zeigt; Gott ist ein אֵל קַנָּא Ex. 20, 5. 34, 14. Dt, 4, 24., nicht als ein zürnender oder eifersüchtiger, sondern weil sich sein Eifer glühend und vernichtend gegen Alles wendet, was ihm, dem ausschliesslich Einen und Mächtigen, in Bezug auf sein Volk entgegensteht. Dieses „Volk Gottes“ (vgl. S. 495.) ist also, als Erbe Gottes, der Träger seines Zweckes, den es in der Gesammtheit der Gemeinde erfüllen soll, nicht etwa blos in einzelnen Propheten, wie dies in den schönen Worten, welche Moses nach dem Ergänzer Num. 11, 29. gesprochen haben soll, liegt: „Möchte doch das ganze Volk Propheten sein, indem Jahve seinen Geist auf alle Israeliten legt!“ (Jo. 3, 1. 2.). Darum sollte auch das ganze Volk ein Priester-Königreich und ein heiliges Volk sein Hos. 4, 6. Ex. 19, 6. Jes. 7, 23. [1]),

1) Wenn die Kriegsmannschaft Ps. 110, 3. „in heiligen Schmuckkleidern“ erscheint, so erinnere man sich, dass Israel als

wie denn die Israeliten solcher Idee und Bestimmung nach **Heilige**, קְדֹשִׁים, heissen. Vgl. die Grundschrift Lev. 11. 44. 20, 7. 8. 26, Num. 16, 5. und Dt. 33, 3. Ps. 16, 3. 34, 10. Als Volk Gottes, im Gegensatz zu den Heiden, den gewaltthätigen Frevlern oder Gottvergessenen (רְשָׁעִים Ps. 9, 6. 18. 10, 4. 11. 54, 4. 12, 9. 73, 3. 13. vgl. v. 10.) den Thoren, נָבָל, d. h. Frevlern (Ps. 14, 1. 74, 8. 22.), den Widerspenstigen oder Empörern (סוֹרְרִים, Ps. 68, 19.), die sich feindlich gegen Jahve und sein Volk auflehnen, sind die Israeliten die אביוֹנִים, עֲנָוִים (עֲנִיִּים), דַלִּים, דַכִּים Ps. 9, 10. 11. 13. 19. (doch heissen die Israeliten auch so, wo kein Gegensatz zu den Heiden stattfindet, z. B. Ps. 12.); die Israeliten sind die צַדִּיקִים Ps. 14, 5. vgl. v. 4. 7. 94, 15. 21. 33, 1., auch יְשָׁרִים „die Redlichen oder Rechtschaffenen" Num. 23, 10. Ja sie sind die einzigen ישרים, dagegen die Heiden רשעים, daher a. a. O. der bestimmende Artikel unnöthig ist, da das Wort die Natur eines Nom. pr. annimmt. So ist auch in dem Titel: סֵפֶר הַיָּשָׁר der **Redliche** s. v. a. **der Israelit** und יְשֻׁרוּן ist nicht demin. „Frommchen", sondern Nom. pr. „**der Redliche**" [1]) d. i. Israelit (wie Gott schlechthin צַדִּיק Spr. 21, 12. heisst). [2])

priesterliches Volk eines priesterlichen Herrschers, wie er dort gedacht ist, gottesdienstlich geschmückt sein muss.

1) Hengstenberg's Gesch. Bileam's S. 97 f.

2) So lange Israel wirklich Israel S. 495. ist, gilt, was Num. 23, 21. ausgesprochen wird: „Nicht schauet er Bosheit in Jaqob". Als solche unschuldige Gemeinde (Ps. 74, 2.) heisst Israel Taube, Turteltaube Gottes, Ps. 74, 19. Die Frommen sind חסידי יהוה Ps. 16, 10., daher in der Maccabäerzeit dieser Name fast als Nom. pr. für die frommen Verehrer Jahve's, im Gegensatz der abtrünnigen Juden galt. Vgl. חֲסִידִים Ps. 85, 9. mit Ἀσιδαῖοι 1 Macc. 7, 13. Der Alexandriner Sap. 10, 15. und 15, 3. macht die Israeliten gradezu zu einem heiligen und frommen Volke, stellt aber dessen Feinde schlechthin als die Gottlosen dar, von denen Jahve vorauswusste, dass sie unverbesserlich sein würden: c. 12, 10. Ferner heisst das Volk, insofern Jahve als sein Hirte (רֹעֶה

Moses gab diesem Volke „die Satzungen und Rechte Jahve's (Ez. 20, 11.)“, die „Gesetze des Lebens“

49, 24. Ps. 80, 2. 23, 1.) gedacht wird: die „Heerde Jahve's“ (עדר יהוה) Jer. 13, 17. Die Bezeichnung des Volkes als צאן מרעה יהוה finden wir zuerst Jer. 13, 17. 23, 1., dann Ps. 74, 1 79, 13. Um aber die göttliche Gemeinschaft zwischen Gott und Volk darzustellen, ist das Bild von der Ehe häufig, wie im Indischen die Auffassung: dass der Fürst der Eheherr des Landes ist, welches desshalb auch durch den Tod zur Wittwe wird und bei jeder Krönung sich auf's Neue vermählt. Bei den Israeliten bildete sich der Gedanke an ein eheliches Verhältniss nicht erst bei den Späteren aus, denn wir finden diese Allegorie schon bei Hosea in ganz durchgebildeter Form und wir müssen daher auf ein höheres Alter dieser Vorstellung schliessen, die sich aber nicht in ausgebildeter Weise im Hohenliede findet. (Ewald z. Hohenl. S. 36 f.) Sie bildete sich ohne Zweifel aus im Gegensatz zum Naturdienste, welcher ja Ehebruch und Unzucht heiligte. Die Vorsorge und Liebe Gottes zum Volke wird also wie die eines schützenden Gatten und im Gegentheil das Verhalten des Volkes wie Treue oder Untreue einer Gattin geschildert. Jes. 1, 21. Jer. 2, 2. Ez. c. 16, 23. Jes. 54, 1 f. Da זָרָה „Fremde“ (Ausländerin) später Bezeichnung der Beischläferin ist, so heisst der Götze auch זָר Hos. 5, 7. Jes. 43, 12., אֵל זָר gleichsam der ehebrecherische Gott, Ps. 44, 21. 81, 10., wie sonst אַחֵר (vgl. S 347. u. 274.) und זָרִים d. h. „Ehebrecher“ Jer. 2, 25. Ez. 16, 32., sind geradezu andere Völker, als Störer des heiligen Ehebundes zwischen Jahve und Volk Deut. 32, 16. Jer. 3, 13. 5, 19. Das Bild von der Ehe ist allmälig so in die Sprache eingedrungen, dass der Verfasser von Jer. 51. schon v. 5. אַלְמָן „verwittwet“ mit dem Masc. יִשְׂרָאֵל verbinden kann. Die Gemeinde ist Mutter (אֵם Hos. 4, 5. Jes. 50, 1.). Das Volk (Hos. a. a. O. v. 6.), die Leute (עַם), aus welchem die Gemeinde besteht, sind die einzelnen Kinder (בָּנִים Jer. 3, 19.). Der Vater (אָב) ist Jahve (Dt. 33, 6. Ijj. 34, 35. Jes. 63, 16. 64, 17. Mal. 2, 10.). Vgl. S. 486. Gott schloss diesen Ehvertrag (vgl. ברית אלהים Spr. 2, 17.) mit der Gemeinde. Weniger rein ist das Bild Jer. 5, 7., wo Söhne an Stelle der Gemeinde stehen. Als Gemeinde nennt daher Gott auch das Volk בַּת עַמִּי f. בְּנֵי עַמִּי Jer. 6, 26. 8, 11, 21. 22. 9, 6. בתולת בת עמי und בְּתוּלַת ישראל Jer. 14, 17. vgl. 46, 11. Die Gemeinde ist auch: בית י״י Jahve's Haus oder Familie Hos. 8, 1 Num. 12. 7. Zekh. 3, 7.

(Ez. 33, 15.), „durch die der Mensch lebt (= glücklich ist), wenn er sie thut" (Dt. 6, 25. Ez. 20, 1. Ps. 78, 5—8.). Von ihrer Befolgung hing der Segen und Fluch der Vergeltung ab (Lev. 26, 3 f. Ex. 20, 12. 23, 22 f., überboten Dt. c. 28.), mit welchem der göttliche Wille die, welche ihn ausführen, belohnt, die Unlust am Gesetze aber, oder gar die Widersetzlichkeit, bestraft. Dem Gehorsam des Dienstes war das Glück des sinnlichen Besitzes verheissen und dem Ungehorsam mit dem Verluste desselben gedroht, denn im Gesetz ist Glück und Unglück, Lohn und Strafe unmittelbar sinnlich gesetzt. Die Widersprüche, welche zwischen dieser Lehre und der Erfahrung bestanden, erkannte das Gesetz nicht an, eben so wenig wie eine jenseitige Ausgleichung, was später weiter auszuführen ist. Die Gründe des gesetzlichen Dienstes sind somit aus dem unmittelbar natürlichen Besitz des Volkes genommen, aus seinem Wohlergehen, seinem Glück und seinem Wunsch der Existenz. Der Gedanke der Vergeltung, d. h. die äussere Existenz und deren Interesse, war in der That das einzige Motiv zur Gesetzerfüllung, dessen sich der Israelit bewusst wurde. Weder in der Grundschrift noch bei'm Ergänzer findet sich ein anderer innerer Grund, der zum Gesetzesgehorsam aufforderte. Wenn bei'm Ergänzer Ex. 19, 5. dem Volke als Lohn für seinen Gehorsam verheissen wird: dass es das Eigenthum Jahve's werden solle, so heisst das, da das Volk insofern Eigenthum Jahve's ist, als in ihm der göttliche Zweck und Wille Wirklichkeit gewinnt (S. 456.), doch nur s. v. a. das Volk solle ihm gehorsamen, damit in ihm der göttliche Wille allein anerkannt werde und der daraus folgende Segen zur Erscheinung komme. In Lev. 25, 38. Dt. 4, 20., wo es heisst: Der Herr habe das Volk aus Aegypten geführt, auf dass es zum Volke des Eigenthum's werde, wird jene Vergeltung, in dem angegebenen Sinne, als Grund und Motiv des Gesetzesgehor-

sams nicht ausgeschlossen, denn eben als dem *Eigenthume* Gottes soll ihm der unmittelbar natürliche Besitz werden. So ist auch Dt. 24, 13. zu beurtheilen. Auch aus anderen Stellen des Deut. kann man nicht erweisen, dass jene alte Vergeltung ausgeschlossen und nicht als einziger Grund des Gesetzesgehorsam's betrachtet würde. So wenn es Dt. 6, 4. 5. lautet: „*du sollst den Herrn deinen Gott* (ungetheilt) *von ganzem Herzen lieben*, **weil** *er dein Gott und zwar ein Einiger Gott ist* (vgl. S. 482.)," so heisst das im gesetzlichen Bewusstsein, da das Gesetz der Wille Gottes ist: du sollst dich von aller Natürlichkeit und den falschen Göttern abwenden und allein in Beziehung zu Jahve treten. Die Gesetzeserfüllung ist die *einzige Form*, in der die Liebe zu Gott erscheint, wenn der Israelit darunter auch die völlige, ungetheilte und vertrauenvolle Ergebenheit gegen Gott meint. Aus dem Gesagten ist der Gegensatz im Dekaloge Ex. 20, 5. 6. „denen die mich hassen, *denen die mich lieben und meine Gebote halten*" klar und mit ihm das Wesen des Evangelium's, in welchem die *Liebe* des Gesetzes Erfüllung ist. Gar nicht hieher gehört es, wenn Dt. 4, 6—8. als Grund zur Beobachtung des Gesetzes seine innere Vortrefflichkeit angeführt wird. S. 495. Diese Gründe waren auch noch viel zu wenig *entwickelt*, als dass der Mensch *innerlich* durch sie hätte ergriffen werden können.

Diesem Ergebniss widerspricht nun nicht der alte, beim Ergänzer sich vorfindende Wahnglaube, *dass die Kinder, auch die Kinder der Kinder, der Aeltern Sünde tragen und dafür büssen müssen* (Ex. 20, 5. 34, 7.), welche Grundvoraussetzung auch in dem Mythus von Kenáan's Verfluchung (Gen. 9, 20 f.) liegt. In dieser Stelle wird vorausgesetzt, dass zwischen den Voráltern und den Nachkommen ein Zusammenhang der *wirklichen* Schuld statt finde. Da nämlich die Familie, nach Anschauung des Gesetzes, ein unmittelbar unterschiedsloses Ganzes ist, wo die sittlichen Unterschiede verschwinden, so kann sich der Einzelne, als

Person, nicht von diesem Familienzusammenhange abtrennen; sind also die Vorfahren schuldig, so weiss er sich gleichfalls schuldig und empfiindet die Strafe als Strafe für die eigene Schuld. Freilich war es schon eine Ahnung von der sittlichen Reaction und dem sittlichen Selbstbewusstsein des Subjects, wenn das Gesetz die Heimsuchung nur bis ins 3. und 4. Glied androhte. Dass sich die Drohung des Gesetzes aber allgemein auf die Nachkommen beziehe, wird nicht widerlegt durch Dt. 24, 16., wo verboten wird: Väter wegen der Kinder und die Kinder wegen der Väter zu tödten, denn dort ist von richterlicher Todesstrafe für ein einzelnes Verbrechen die Rede, nicht von der gesammten Schuld, welche die Vorfahren durch ihr ganzes Leben aufgehäuft haben; doch muss dieses Gesetz auch in der richterlichen Observanz den Grundsatz vorgefunden haben, dass mit dem Verbrecher auch die Seinigen den Tod erleiden müssten. Jos. 7. Ganz irrig ist die Ansicht, als sei in den angegebenen Gesetzesstellen Ex. a. aa. Oo. nur von Nachkommen die Rede, welche wirklich selbst verschuldet seien, gleich ihren Voraltern. Was Num. 34, 6. 7. betrifft, wo die Liebe und Langmuth Gottes, „vergebend Schuld und Missethat und Sünde" gepriesen und mit dem Gedanken der Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern in Verbindung gesetzt wird, so ist die geistige Macht des göttlichen Zornes in jener Stelle nicht aufgehoben, sondern die Worte: „vergebend Schuld u. s. w." beziehen sich factisch auf den Act der Gnade Ex. 33, 17. 34, 9. 10. und durch die Worte: „gedenkend der Vergehen" wird jene grosse Ausnahme nur noch mehr hervorgehoben. Auch Ex. 20, 5. besagt nicht, dass nur der Schuldige von der Strafe betroffen werden solle, denn wenn es dort heisst: „der da heimsucht die Schuld der Väter an den Kindern bis ins dritte oder vierte Glied, die mich hassen," so sollen die letztern Worte eben Aeltern und Kinder nach der Vorstellung vom Familienzusammenhange als ein Ganzes zusammenfassen. Es ist aber nur eine

Ausnahme von dieser Grundvoraussetzung und wiederum ein Act der Gnade, wenn Gott Num. 14, 12. das Volk verwirft und verheisst, dass doch die Kinder dieser Generation in das gelobte Land eingehen sollen; jedoch werden auch sie nicht ganz von Schuld und Strafe befreit, denn nach Num. 14, 33. sollen sie 40 Jahre lang die Schuld der Väter mitleiden. [1])

Die eudämonistische Grundvorstellung jener Vergeltungslehre klingt auch sonst in den alten Mythen und Sagen des Volkes wieder, indem man bei ausserordentlichen Ereignissen, wie sie Gen. c. 6—8, 19. Num. 16. geschildert sind, auf unerhörte Lasterhaftigkeit schloss und die Unglücksfälle für positive Strafe begangener Sünden nahm, wie sich dies auch in der Sprache abspiegelt [2]). Die Vergeltung wurde aber nur in dem Umkreise der endlichen Welt und in der empirischen Gegenwart gedacht, denn dem alten Israeliten war die Ewigkeit des Selbstbewusstseins oder der Unsterblichkeitsglaube noch nicht aufgegangen, da er in dem fremden Willen, dem göttlichen oder dem des Gesetzes, noch nicht den eigenen besass und es dem natürlichen Geiste noch nicht gegeben war, sein Leben in sich selbst zu haben, sondern ihm einzig geboten blieb, sich dem Dienst des Einen hinzugeben. Das Gesetz selbst schied aber den Geist noch von seiner Ewigkeit. Das Gesetz, in welchem das Rechtliche unmittelbar nur das Religiöse ist, hält sich an die Welt der Gegenwart und verwirklicht hier seine Bestimmung, erwartet sie nicht erst von einer zukünftigen, jenseitigen Entwickelung. Die gesetzliche Anschauung von der diesseitigen

1) Jer. 31, 30. Ez. 18, 4. wird dieser alte Wahnglaube widerlegt, doch tritt er Jer. 32, 18. noch hervor. Hierüber bei'm Untergange Juda's.

2) So ist z. B. עָוֹן eigtl. Verkehrtes, Fehler, Schuld, auch Sündenstrafe, das äussere Leiden selbst, Ps. 38, 5.; auch חַטָּאת und פֶּשַׁע Fehler und Vergehen oder Abfall, sind oft Strafe und Leiden. Ps. 39, 9.

Vergeltung war zwar die Vorbereitung zur Lehre von der Unsterblichkeit, aber erst musste der Geist den Widerspruch erfahren, in welchem nach jener Anschauung die äussere Erfahrung mit dem innersten Kern der Subjectivität steht, ehe er zu seinem Ziele kam. Dass Moses nicht etwa eine der Gemeinde verschwiegene Unsterblichkeitslehre von den Aegyptern gehabt haben könne, ist erwiesen [1]), und wenn man wirklich gefragt hat: „warum der Unsterblichkeitsglaube im Gesetze zurückgetreten sei", so war die Frage ungehörig, da nur das zurücktreten kann, was wirklich vorhanden, oder wenigstens anderweitig aufzufinden ist. Dass im Bewusstsein des Gesetzgebers die Gewissheit der Unsterblichkeit vorhanden gewesen und nur im Gesetze zurückgetreten sei, ist eine irrige Behauptung. Der Glaube an Unsterblichkeit ist im Pentateuch vielmehr weder vorausgesetzt, noch verschwiegen, noch mit zurückgehaltenem Bewusstsein angedeutet. Auch in der spätern religiösen Lyrik und Prophetie war die Vorstellung von der Ewigkeit des Geistes nur ein einzelner Lichtstrahl, welcher nie die Form eines positiven Dogma gewann. Wo aber später etwa Fromme, wie in den Psalmen, auf alle Erfolge in dieser Welt verzichten, und dann über den Tod hinaus von Jahve angenommen zu werden hoffen (Ps. 22.), da ist auch das gesetzliche Bewusstsein schon überschritten. Das letztere haben wir hier noch etwas näher ins Auge zu fassen. Nach der Anthropologie der Grundschrift besteht der Mensch aus Leib und Seele (בָּשָׂר und נֶפֶשׁ oder רוּחַ) [2]); doch ist die Seele als etwas Materielles gedacht, da sie Gen. 9, 7. Lev. 17, 11. 14. mit dem Blute identificirt wird, so dass auf die Unsterblichkeit derselben nicht hingewiesen ist. Die Versammlung der Väter in der Hölle (Scheôl) deutet auf jene Vorstellung nicht hin, und wenn nach der Grundschrift die Patriarchen Kenáan

1) Vatke Rel. des A. T. I. 694 f.

2) Für äusseren und inneren Theil des Menschen steht Spr. 16, 24. auch עֶצֶם (Gebein) und נֶפֶשׁ.

אֶרֶץ מְגֻרִים nennen (Gen. 17, 8. 28, 4. 36, 7. Ex. 6, 4 und wenn Jaqob Gen. 47, 9. sein Leben eine Pilger- oder Fremdlingsschaft, מְגֻרִים, nennt, so geht diess nur darauf, dass die Erzväter in Kenáan in der That nicht sesshaft waren, sondern ein unstättes Leben führen; der Ausdruck steht also nicht einmal im Gegensatz des Grabes, insofern der Mensch ein גֵּר וְתוֹשָׁב (Ps. 39, 13.) hienieden ist und erst mit dem Tode אֶל בֵּית עוֹלָמוֹ (Qoh. 12, 5.) d. i. zu seiner bleibenden Stätte eingeht. Auch Stellen der Grundschrift wie Lev. 19, 31. 20, 6. zeigen blos, dass der Mensch an eine gänzliche Vernichtung seiner selbst nicht glauben kann und setzen höchstens ein unklares Bewusstsein von einem Dasein nach dem Tode voraus, welches aber durchaus keinen Einfluss auf das sittliche Verhalten des Menschen äussert. Wenden wir uns nun zu dem Ergänzer, so ist zuvörderst die Annahme irrig, derselbe habe die Unsterblichkeit des Menschen schon deshalb als möglich gedacht, weil er ausser der Seele, die im Blute ist, noch einen Hauch Gottes, Gen. 2, 7. 6, 3. angenommen habe; vielmehr heisst es Jes. 2, 22, in Beziehung auf jenen Mythus von dem Menschen ausdrücklich: in seiner Nase sei ein vergänglicher Hauch. Die Seele des Menschen ist nach jener prophetischen Stelle ein Odemzug Gottes, den dieser in des Menschen Nase blies und, wenn er will, wieder an sich ziehen kann, so dass sein Leben dahin ist. Der Lebensodem geht von Gott aus und bildet das Princip der Lebendigkeit im Dasein. Dass Gott dem Erdenkloss jenen Odem einhauchte, besagt nur, dass der Mensch zu einem lebenden Wesen wurde, und die Kraft, die den Menschen zum lebenden Wesen macht, besitzt nach dem Schöpfungsberichte jede Creatur, denn auch die Thiere bildete Gott aus Erde (2, 19.) und auch sie wurden lebende Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה). vgl. S. 137. i. A. Der Lebensodem kehrt zu Gott zurück und die Menschen sterben. Ijj. 34, 14. 15. Qoh. 12, 7. Ps. 104, 29. 30. Die schon (S. 457.) besprochene Anschauung

der Grundschrift: dass der Mensch nach Gottes Ebenbilde erschaffen sei, besagt nur, dass der Mensch als der göttliche Zweck erscheine und somit der Sphäre des Natürlichen entnommen sei. Wird der Mensch in dieser Bedeutung genommen, so ist damit allerdings die Möglichkeit des Unsterblichkeitsglauben's gegeben, allein ehe der Geist zum Bewusstsein seiner hohen Stellung, ja bis zum Gedanken seiner Ewigkeit kommt, hat er zuvor das gesetzliche Bewusstsein zu überwinden und noch einen weiten Weg zurückzulegen. Obwohl endlich die Vorstellung ven einem Leben, dem längsten, ja ewigen Leben in den Mythen vom Wunderbaume des Paradieses, dem Baume des Lebens, dessen Früchte ewiges Leben verleihen, so wie in der Sage vom Henok [1]) liegt, so sind dies ursprünglich doch Anschauungen aus einem fremdländischen Sagenkreise, deren sich die Israeliten, eben so wenig wie des Dämons, der ursprünglich wirklich in der Schlange des Paradieses steckt, nicht bewusst wurden, vielmehr geht aus der Fassung der Mythen von den langlebenden Urvätern (Gen. 11. und 5.) hervor, dass die Dauer des sinnlichen Lebens als das höchste Gut galt. Dass die ersten Eltern vor dem Falle unsterblich gewesen seien, ist freilich auch nirgends, auch nicht Gen. 3, 23. gesagt. Dort ist der Gedanke vielmehr nur dieser: Gott untersagte den ersten Menschen den Baum des Lebens und hatte ihnen, wenn sie der Lockung widerständen, den Baum des Lebens gleichsam als Lohn stillschweigend aufbehalten und verheissen; er hatte sie aber mit dem Tode bedroht, falls sie unbesonnen wären. Da sie nun aber sündigten, so mussten sie auch den Genuss des Lebensbaumes einbüssen, weil sie sich durch denselben, trotz aller ihrer

1) Da von Henok Gen. 5, 24. gesagt wird: „er war nicht mehr da, denn Gott hatte ihn weggenommen", so heisst das: er sei nicht gestorben wie die übrigen. In seinem Geschicke konnten die Israeliten, welche erst durch die Schauer des Todes hindurchgehen mussten, um das geistige Leben zu gewinnen, also auch gar keinen Trost finden.

Demüthigung, dennoch zur Gottheit hätten erheben können. Dieser Baum war aber nicht mit Fluch belegt, der Genuss war nicht unmöglich, wenn Gott nicht einschritt. Nach kindlicher, naiver Anschauung findet sich kein anderes Mittel, als die Menschen durch Gott aus dem Paradiese entfernen zu lassen. In Gen. 2, 17. liegt aber ursprünglich: dass die Menschen unsterblich hätten werden können, wenn sie sich der verbotenen Frucht enthielten, worauf ihnen dann die Frucht der Unsterblichkeit zu Theil werden sollte. Da sie nun aber sündigten, so blieben sie sterblich, wie sie es immer gewesen, denn aus Staub waren sie ja gebildet.

Betrachten wir nun die Gesetzgebung, ehe wir ihren Charakter und Werth weiter in's Auge fassen, im Einzelnen genauer, so erinnern wir uns zuförderst des Princips des Gesetzes: dass der Wille Jahve's der eine und ausschliessliche sei und sich ihm alles unterordnen müsse. S. 456. Der Israelit ist nach allen Seiten seines Lebens hin religiös bestimmt; sein ganzes Leben soll Cultus sein, sei es nun Cultus des Lebens oder des Heiligthumes.

I. Wir betrachten zuvörderst kürzlich nach der Grundschrift des Pentateuchs, mit Rücksicht auf die Abweichungen des Ergänzers und des Deuteronomikers, den Cultus des Lebens oder die Stellung der Einzelnen, der Familie und der Gesellschaft oder Gemeinde. Da die Persönlichkeit des Israeliten in ihrer religiösrechtlichen Beziehung zu Jahve eine freie war, so hatte ein Anderer nicht für immer Macht über ihn, sondern er sollte, wenn er durch Verarmung Leibeigener geworden, im Jobeljahre frei sein, damit Jahve die Ehre gegeben werde (Lev. 25, 39 f.) [1]. Wer von fremdem

1) Darin dass der Ergänzer Ex. 21, 1—6. und der Deuteronomiker 15, 12—18. die Freilassung der Sclaven im 7ten statt im 50sten Jahre forderten, zeigt sich ein Fortschritt der Menschlichkeit und eine Berücksichtigung des Billigkeitsgrundes, dass die Freilassung nicht vom zufälligen Eintritt des 50sten Jahres, sondern von der Summe der Dienstjahre abhängig zu machen sei; denn das

Volke war, wurde nicht nothwendig als freie Person betrachtet. Aber selbst der Dienst der Knechte Jahve's, derer, welche sich, wie ein altes Herkommen vorschrieb, der Gottheit weihten, sollte gelöst werden können Lev. 27, 2—8. Die weibliche Persönlichkeit konnte im Verhältniss der Tochter und Ehefrau nicht frei gebieten [1]), es bedurfte ihrer Einwilligung zur Ehe nicht, denn die Ehe bei den Israeliten bezweckte keine sittliche Gemeinsamkeit, sondern die Erhaltung der Familie und des Besitzes, damit der Mann in seinen Nachkommen ein Glied der Gemeinde Jahve's bleibe und sein Name nicht vertilgt werde aus Israel. Somit trat die Frau nur unselbstständig und dienstbar zu der Familie ihres Mannes. Andrerseits wird das Weib aber auch als freie Persönlichkeit geachtet und ihr eine grosse sittliche Zurechnungsfähigkeit beigelegt, denn nicht nur die rechtmässige Frau, sondern auch das Kebsweib war verantwortlich für die Reinigkeit der Ehe, da beim Ehebruch des Weibes mit einem anderen Manne die Schuld hauptsächlich auf der ersteren lastete, weil sie gegen ihren Mann gefrevelt hatte. Beide Theile waren zwar des Todes schuldig (Lev. 20, 10.), aber der männliche Theil nur, weil er die Ehe des Andern gebrochen hatte, die Ehe mit seiner eigenen Frau konnte er nicht brechen, daher auch beim Ehemann von Ehebruch nicht die Rede war. Da ferner die Ehe, nach

siebente Jahr ist nicht das periodisch wiederkehrende Erlass- oder Sabbathjahr, sondern das siebente der Dienstzeit. Der Deuteronomiker nennt Dt. 15, 17. auch noch ausdrücklich die Sclavinnen, was Ex. 21, 5—6. be'im Ergänzer nicht geschieht.

1) Das Weib büsst an Freiheit ein, weil es im Orient für sündhafter und schwächer gilt, als der Mann. Gen. c. 3. Qoh. 7, 26. 28. Sir. 25, 24. und auch deshalb und nicht allein um des grammatischen Geschlechtes willen, wird die רִשְׁעָה „die Bosheit" Zekh. 5, 5 f. als Weib dargestellt. Das Weib, als schwächer, wird unterjocht, zur Sache erniedrigt und als solche (1 Thess. 4, 4.) gebraucht.

ihrem sittlichen Begriff, auf der freien Einigung zweier von Haus aus getrennter Willen beruht, so war sie unter nahen Blutsverwandten, welche schon von Natur das Gefühl der Zuneigung für einander haben, in gewissen Graden verboten. War die persönliche Freiheit unveräusserlich, so blieb sie doch dem Willen Gottes unterworfen und Jahve also alleiniger Herr des Besitzes, denn „mir gehört das Land und ihr seid meine Gäste darin" Lev. 25, 23. Der Israelit durfte kein Eigenthum haben; alles ist vielmehr Geschenk Jahve's und als unveräusserlich und unverjährbar an die Familie geknüpft. Der nöthige Verkauf war also eine Art von Verpachtung oder Verpfändung, denn der Bestand der Familie wurde durch gewisse Institute gesichert, welche zugleich die feierliche Anerkennung der Oberherrschaft Jahve's bezweckten. Durch die Ruhe am Sabbath, welche der Israelit seinem Acker, seinem Vieh und seiner Dienerschaft gewährte, gab er zu erkennen, dass er keinen bleibenden Besitz, sondern von Jahve das Seine habe. S. 375. Diese Verzichtleistung erhielt noch einen gesteigertern Ausdruck durch die Ruhe des Landes im siebenten Jahre oder im Sabbathjahre (auch Erlassjahr) [1]), endlich im Jahre nach der siebenten Jahrwoche, oder im je funfzigsten (im Jobeljahre). Alle Störungen, welche bis dahin durch Verschuldung u. s. w. in die Verhältnisse der einzelnen Personen und des Gemeinwesens eingedrungen waren, sollten mit dem Jobeljahre aufgehoben sein, daher der Israelit auch über dies Jahr hinaus keinen Vertrag schliessen durfte. Gewiss gab es keine würdigere Aufgabe für den Gesetzgeber, als auf Mittel zu sinnen, den im Gemeinwesen unvermerkt entstehenden Störungen und Missbräuchen, welche sonst so leicht zu gewaltsamer Abhülfe verführen, gesetzmässig entgegenzuarbeiten und jeden Ausbruch roher Empörung zu verhüten. Auch war in einem Gemeinwesen, dessen

1) Im Verfolge über das Sabbath- und Jobeljahr.

Verhältniss theils so neu und bildsam, theils noch so einfach war, wie das Mosaische bei seiner Entstehung, der Wunsch und Plan, eine solche Bestimmung zu treffen, recht eigentlich am Orte. Der Besitz wurde aber auch dadurch gesichert, dass keine willkührliche Trennung von der Familie statt fand. Daher erhielten die Töchter keine Mitgift, selbst die Söhne konnten bei ihrer Verheirathung das väterliche Haus nicht verlassen, denn nur in ihm hatten sie Besitz. Beim Tode des Vaters erbten nur die Söhne, die Töchter nicht; jene erbten zu gleichen Theilen [1]. Waren nur Töchter vorhanden, so traten, damit der angestammte Besitz nicht Schaden leide, diese zwar in das Erbe ein (Num. 27, 1 f.), aber wie unbeweglich die Familie und ihr Eigenthum war und wie sehr der Besitz der Stämme fest und unbeweglich blieb, zeigt namentlich das Gebot, dass die Erbtöchter nur in das Geschlecht ihres Mannes heirathen sollten (Num. 36, 6—9). Der Sohn einer solchen Erbtochter wurde, damit der Name des Besitzers erhalten bliebe, wahrscheinlich dem Namen des mütterlichen Grossvaters zugeschrieben, und er galt als dessen Sohn, den er auch beerbte. Starb der Mann in einer kinderlosen Ehe vor der Frau, so musste sie nach altem Herkommen der nächstnahe Verwandte heirathen, eine Verpflichtung, die er sich aber unter gewissen Bedingungen entziehen konnte. Der übernommene Besitz fiel nach seinem Tode dem gesetzlichen Erben, dem im Namen des Andern erzeugten Sohne anheim. Dieses alte Herkommen der Pflichtehe erscheint in den Zeiten der Richter (i. B. Ruth) und schon in der Patriarchenzeit (Gen. 38.) als ein längst gekanntes nnd kann

1) Nach der deuteronomischen Gesetzgebung erhielt der Erstgeborene einen doppelten Antheil 21, 17. Das Recht gehörte dem Sohne, den der Vater zuerst gezeugt hatte, vgl. v. 15. 16., wenn der Vater auch von mehreren Frauen Söhne erhalten hatte.

als solches auch im mosaischen Zeitalter vorausgesetzt werden [1]).

Moses wollte diese Familien zu einer Gesammtheit, zur sittlichen Form der Volkseinheit oder Gesellschaft zusammenschliessen: er gründete die Gemeinde: עֵדָה (häufig in der Grundschrift, auch beim Ergänzer Num. 13, 26. 14, 1. 2. 16, 33.) und קָהָל (in der Grundschrift Ex. 16, 13. 17, 12. Lev. 4, 13. 14. 21. 16, 33. Num. 19, 20 u. ö., beim Ergänzer Num. 16, 33. 13, 26. 14, 1. 2.). Darunter ist das ganze im Lager versammelte Heer und Volk gemeint (Num. 1, 3. 10, 3. 13, 26. 15, 24. 40. 16, 3. 5. 9. 29. 16, 30. 19, 9. 20, 1 f. 29. 31, 12. 37, 2.). Die Gemeinde wird repräsentirt durch Moses, den Hohenpriester und die Stammfürsten und Familienhäupter S. 372. Die Wörter קהל und עדה bezeichnen die Gemeinde, insofern sie wirklich nach der Berufung am oder im Heiligthume versammelt ist [2]), deutlicher קְהַל עֵדָה (beim Elohisten Num. 16, 5. 12, 6. 20, 4., beim Ergänzer Num. 14, 5.) Im Allgemeinen heisst die Gemeinde עֵדָה, vgl. Hos. 7, 12. Jer. 6, 18. Einmal: Mikh. 6, 9. מַטֶּה (Stamm d. h. Gemeinde Juda's daher als fem. behandelt). Die Gemeinde, welche sich in dem Cultus des Lebens und des Heiligthumes als die Bestimmtheit des göttlichen Zweckes betrachtet und durch das gemeinsame Prinzip zu einem Ganzen verbunden wird, ist aber ein wirkliches Volk (vergl. 2 Sam. 7, 23.), vergl. S. 495 f., „das Jahve

1) Auf die Pflichtehe wurde das spätere, strengere Gesetz von der Leviratsehe, wie es das Deuteronom. c. 25. hat, gegründet. Die Leviratsehe (Schwagerehe) ist nur eine besondere in einem bestimmten Falle gebotene Art der Pflichtehe und keine eigenthümlich mosaische Anordnung. Die Ehe mit des Bruders Frau, die im Allgemeinen nach der ersten Legislation zu missbilligen ist (Lev. 18, 16. 20, 21.) ist hier in Einem Falle sogar geboten.

2) Die Wurzel קהל ist verwandt mit קוֹל und weiter mit קוה.

gemacht und fest begründet" Dt. 32, 6., also עַם von עמם gesammelt, verbunden sein, dagegen ist גּוֹי (= conflexus hominum) im Plur. immer von den übrigen Völkern [1]) und nur im Sing. einigemal im schlimmen, strafenden Sinne von den Israeliten gesagt (Jes. 1, 4. Jer. 7, 28. Ez. 36, 14 f.), aber selten auch ohne einen solchen strafenden Nebensinn 2 Sam. 7, 23. Sseph. 2, 9. 14. Immer aber ist, als gleichbedeutend mit עדה von einem עַם י״י (עַמְּךָ, עַמּוֹ) die Rede (beim Elohisten Num. 17, 6., beim Ergänzer Num. 11, 29., vgl. 1 Sam. 2, 24. 2 Sam. 1, 12. 6, 21. 14, 13. 2 Kön. 9. 6.), vgl. עם האלהים Richt. 20, 2. 2 Sam. 4, 13. vgl. Ps. 72. 2., auch bekennt sich der Israelite nur zu einem עם ישראל und rechnet sich nicht unter die גוים (בגוים לא יתחשב Num. 23, 9.)

Nach dem Principe der Gemeinde, dass sie allein von Jahve abhängig sei und in ihm ewige Dauer habe, weil es, vermöge seines unveränderlichen Sein's, zu Jahve's Wesen gehört, sich fort und fort auf dieses Volk zu beziehn, hat Jahve auch in sofern allein die Gewalt des Herrn und Eigenthümers [2]) über das Volk, ist erhaben über alle Vorantwortlichkeit und hat das Begnadigungsrecht, das er für einige Fälle wenigstens so übt, dass er den Tod des Sünders selbst nicht will und sich mit der Anerkennung der Strafe, welche die Sünd- und Schuldopfer aussprachen, begnügte. Jahve hatte aber auch alle regierende und richterliche

1) גּוֹיִם Ps. 2, 1. 8. 10. 9, 6. 16. 18—21. 10, 16.; aber Ps 56, 8. עַמִּים.

2) Diese Vorstellung beruht eben auf der angegebenen Idee, S. 496 f. 500, hatte aber ursprünglich auch im Moleksdienste, wie manche andere Anschauung (vgl. z. B. S. 251.), ihren Grund S. 478. Aber erst nach erfahrungsmässiger Voraussetzung des Königthumes, und nach späterer, strengerer Auffassung und Ausbildung der Theokratie, erscheint Jahve als König von Israel Dt. 33, 5. Richt. 8, 23. 1 Sam. c. 8.

Gewalt in Händen; doch regiert er durch Mittelspersonen, von denen die Stammhäupter, die Aeltesten und die Leviten schon durch Geburt zu ihrer Stellung gelangten. Moses war somit der Gründer der Theokratie, aber der Begriff derselben fiel in dieser einfachen Form mit der des Bundes zusammen. In dem strengen Begriffe der Theokratie (*θεοκρατία*), wie ihn der Erfinder dieses Namens Josephus (c. Apion. II., 16.) genommen hat, wird die theokratische Staatsform der monarchischen, oligarchischen und demokratischen gegenüber gestellt und darunter die Form des sittlichen Gesammtlebens verstanden, welche alle Machtfülle des Staates auf den unsichtbaren König, Gott selbst, überträgt, so dass Gott die gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt eigentlich selbst in Händen hat und alle mit der Staatsgewalt bekleideten Organe nur unselbstständige Mittler, vornämlich aber die Priester die vollkommen berechtigten Stellvertreter des unsichtbaren Königes an der Spitze der Staatsverfassung sind. Diese Reflectionsform ist erst eine Abstraction von später sich bildenden Verhältnissen, denn die Theokratie in jenem strengen und eigentlichen Sinne setzt nothwendig ein existirendes Gemeinwesen, eine selbstständige Staatsverfassung voraus. Moses wollte aber gar keinen Staat gründen, dazu fehlten die nothwendigsten und einfachsten Bedingungen, oder sie sind im Pentateuch beiläufig, wie bei den Richtern, erwähnt. Insofern Moses freilich selbst das lebendigste Selbstbewusstsein von dem Willen Gottes in sich trug, durch persönliches Ansehn über den Willen des Volkes Macht gewann und die ganze historische Existenz des Volkes mit der Idee Gottes in Einheit setzte, war er ein theokratischer Herrscher, aber nicht in jenem strengen Sinne des Wortes. Er gab Gesetze; aber die gesetzgebende Gewalt nach eigener Machtvollkommenheit war nicht in seinen Händen; von der richterlichen obersten Gewalt spricht nur der spätere Ergänzer

Ex. 18, 13 f. 25., und auch das nur in einzelnen Fällen; die vollziehende Gewalt besass er nur, wenn er vermittelst seiner Persönlichkeit durchdrang. Jener strenge Begriff der Theokratie, welcher nach Josephus vornämlich durch die Priester vermittelt werden soll, liegt überhaupt weder in der Grundschrift, noch beim Ergänzer vor, ja selbst zur Zeit des Deuteronomiker's war die oberste richterliche Gewalt den Priestern nur unter gewissen Bedingungen übertragen, und somit kann von einer eigentlichen Hierarchie bei den alten Israeliten nicht die Rede sein. Grösserer zeitlicher Einfluss, als zur Stiftung der Gemeinde und des Cultus erforderlich war, wurde von Moses auch gar nicht angestrebt. Jede Vorschrift, welche die Gemeinde betraf, bezog sich doch immer auf die Religion. Das Gemeindewesen und Volksleben, ja das Rechtliche (politische) und Religiöse sind im Gesetze so eng mit einander verwachsen, dass sie als unmittelbar Eins zu betrachten sind. Nirgends versuchte er die Gewalt der Stammfürsten zu schwächen und aus dem Gesetz über die Erbtöchter Num. 36. (in der Grundschrift) lässt sich die Folgerung ableiten, dass er auch die Stämme nicht einander näher bringen, sie vermischen und somit äusserlich zu einer politischen Einheit zusammenschmelzen wollte. Vielleicht hatte Moses auch gar nicht die nöthige Gewalt, um eine Verfassung zu gründen. Zwar ordnet er Num. 31. einen Kriegeszug an und übergiebt Num. 33. das eroberte Ostjordanland ohne Widerrede einzelnen Stämmen zum Besitz, doch daraus darf nicht gefolgert werden, dass er auch die Macht hatte, alles seinem Willen gemäss zu ordnen. Der Vorwurf der Rubeniten (Num. c. 16.), welche ihm Misshandlung und Herrschsucht vorwarfen, war ein ungerechter. Vgl. v. 13. mit v. 15. In der Grundschrift leitet Moses mit Aharon, Num. 1., oder Elazar, c. 26., in Verbindung mit den Stammhäuptern die Angelegenheiten des Volkes, und so wird das Regiment auch in der Grundschrift des Josua 14, 1—4.

17, 1. 21, 1. geschildert. Das Volk erkannte zwar den Moses als Führer und gehorchte ihm im Allgemeinen, wie eifersüchtig aber die Vornehmen doch auf ihre Rechte waren, zeigt Num. 16, 13. 14.

Die Stammhäupter der Häuser (vgl. S. 372.) waren die Angesehenen, Adligen, נְשִׂיאִים, der Gemeinde. Dass die נְשִׂאִים von den רָאשִׁים nicht unterschieden waren, ersieht man deutlich aus Num. 7, 2. und überhaupt wird fast nur vom Elohisten נָשִׂיא gebraucht, wie auch bei ihm nur ראשי בית אב oder אבות vorkommt. Der Ergänzer spricht so wenig von den Stammfürsten oder נשאים (nur Ex. 34, 31.), wie der Deuteronomiker (Jos. c. 9.), da mit der immer mehr wachsenden Königsgewalt die Stammverfassung in das Staatsleben überging und jene נשאים immer mehr zurücktraten. Sie waren die Repräsentanten der Gemeinde, קְרִאֵי הָעֵדָה oder קְ׳ הַמּוֹעֵד (Num. 1, 16. 16, 2. 7, 2.) und als solche erscheinen sie Num. 35, 24. 25.; doch in einem besonderen Falle erscheinen beim Ergänzer auch die זְקֵנִים als solche Repräsentanten Ex. 24, 1., wie denn der Ausdruck נשאים oft auch die זקנים umfassen mag. Sie bildeten eine mit der höchsten executiven und richterlichen Gewalt bekleidete Obrigkeit, ohne Mitwirkung des Volkes (so auch unter Josua), denn dass, wie später zur Zeit der Richter, auch zu Mose's und Josua's, die Beschlüsse jener Gemeinderepräsentanten mit Genehmigung der ganzen Gemeinde gefasst seien, davon findet sich keine Spur (auch Jos. 22. nicht) [1]. Die Grundschrift kennt nur diese Stammhäupter und die (nicht suf eine bestimmte Zahl zurückgeführten) Aeltesten, d. i. die Erstgeborenen der Familie. Ein ganz anderes Bild einer Verfassung des Moses geben der Ergänzer und der Deuteronomiker. Diese kennen nicht

1) Man hat aber ἡ ἐκκλησία Mt. 18, 15 f. 1 Cor. 6, 1 f. wohl mit Recht so aufgefasst, dass man dabei nicht blos an die obersten Vorsteher der Kirche zu denken hat.

nur Behörden, welche durch ihre Geburt zu ihrer Stellung berufen, sondern auch solche, die durch Wahl und besondere Bestimmung dazu verordnet sind. Nur bei dem Ergänzer (Num. 11, 16.) und dem Deuteronomiker (auch Jos. 23. 2.) begegnen wir, wie in Aegypten (S. 374.), den שֹׁטְרִים. Wie Ex. 5, 6. wahrscheinlich vorausgesetzt wird, dass sie die genealogischen Tafeln führten, so erhalten sie nach der deuteronomischen Gesetzgebung 20, 5—9. den Auftrag, die kriegsfähige Mannschaft zusammenzurufen und Hauptleute an die Spitze der Heereshaufen zu stellen; doch erscheinen sie dort auch als ordentliche Beisitzer im Gericht 16, 18. (wohl nicht als eigentliche Richter). — Die Aeltesten (זְקֵנִים) erscheinen zur Zeit des Moses, wie früher (S. 373.), sowohl in der Grundschrift, als beim Ergänzer, und werden vom Deuteronomiker 5, 20. Jos. 23, 2. ausdrücklich von den Stammhäuptern unterschieden. Aus ihrer Zahl und den Schoterim (Num. 11, 16.) bildete Moses nach dem Ergänzer a. a. O. einen Senat von 70 Aeltesten, der Ex. 24, 1. proleptisch erwähnt wird. Der Annahme, dass der Berichterstatter nach alter geschichtlicher Erinnerung erzähle und dass diese Einrichtung wirklich zu Moses Zeit bestanden habe, scheint man um so weniger entgegentreten zu dürfen, da der Deuteronomiker derselben schon gar nicht mehr gedenkt. Der Deuteronomiker spricht aber 1, 9 f. nur von der Einsetzung der Schophetim (die doch von den Aeltesten überhaupt unterschieden sind Jos. 23, 2.); er kennt nur Aelteste (ז' השבטים, ז' העדה, זקני העם neben den Schoterim und Schophetim (Dt. 31, 28.) als Mitglieder der Localgerichte (19, 22. 22, 15. 25, 8)., aber nicht jenes Collegium, von 70 Aeltesten und Schoterim. In der That scheint es auch nur temporär gewesen und bald zerfallen zu sein. Es war aber nach dem Gesetze nur eine richterliche Behörde; sie schlichteten die Händel des Volkes und hatten die Befugniss, kleinere Streitigkeiten zu entscheiden, während die wichtigeren von Moses selbst geschlichtet werden sollten. Keinesweges

aber konnten sie Gesetze geben und die Gemeinde leiten, eben so wenig wie die Priester. Es heisst von ihnen Num. 11, 25.: Gott habe von dem auf Moses ruhenden Gottesgeiste genommen (אצל) und ihn auf die 70 gelegt: und es geschah, als der Geist auf ihnen ruhte, da weissagten sie (וַיִּתְנַבְּאוּ), aber sie fuhren (darin) nicht fort (וְלֹא יָסָפוּ, nämlich לְהִתְנַבֵּא), denn so erklären LXX. (*καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο*) und Rabbinen richtig, angemessen der gewöhnlichen Bedeutung des יסף (Ex. 11, 6. Dt. 5, 22. Ijj. 20, 9. 34, 42.), während Onqelos (ולא פסקין) Vulg. und Luther irrig: „sie hörten nicht auf.“ Die Stelle will also sagen: dass die bisher einzeln wirkenden Beamten sich auf einmal als Senat feierlich versammelt und sich dadurch vom Geiste Moses' erfüllt sahen. Weil sie diesen prophetischen Geist von ihm, der ihn nach dem Ergänzer in höchster Fülle besass, empfingen, wird dies so dargestellt, als habe Gott von dem Geiste, der auf Moses ruhte, genommen und ihn auf die 70 gelegt, wie denn diese Vorstellung von Mittheilung des göttlichen Geistes an andere sich später öfter in der Schrift findet, z. B. von Elias auf Elischa 2 Kön. 2, 15., von den Propheten an Saul und seine Boten 1 Sam. 10, 10. 19, 20. Vgl. S. 400. Für etwas Theilbares hat der Erzähler den göttlichen Geist nicht gehalten. Wenn er hinzusetzt: sie weissagten, so heisst das: in höherer, prophetischer Erregung und Begeisterung erkannten und verkündigten sie den Willen Gottes, wie Moses solches vom ganzen Volke wünschte v. 29. Aber die prophetische Begeisterung für den Willen Gottes oder das Gesetz war bei ihnen nicht von Dauer, wie bei Moses; mit dem Ende dieser feierlichen Versammlung war ihre Begeisterung dahin; mit solcher Kraft und Energie, als sie damals erwiesen, da sie zuerst die Einwirkung des göttlichen Geistes erfahren hatte, zeigten sie sich nachher nicht mehr ausgerüstet. — Auf Jithro's Rath (S. 479 f.) bestellte Moses nach dem Ergänzer kraft Ex. 18. auch noch eine besondere richterliche Behörde, die שֹׁפְטִים. Auch sie sollten nur die kleineren Händel schlichten,

die grösseren sollten vor Moses gebracht werden, Ex. a. a. O. v. 26. Die alte Gerichtsverfassung der Aeltesten scheint, wie wir schon früher (S. 374.) aus Ex. 2, 11 f. schlossen, in Aegypten in Verfall gerathen zu sein. Moses wollte sie noch vor Einrichtung jener 70 Aeltesten nicht ohne weiteres herstellen, eben so wenig aber auch eine neue auf eigene Hand aussinnen. Die Einrichtung sollte aus der Mitte des Volkslebens hervorgehn, damit sie in ihm um so leichter Wurzel schlagen könnte. Er liess nach Dt. 1, 13. die Aufforderung ergehn: „Bestellet euch weise und verständige und kluge Männer nach euren Stämmen, die will ich setzen zu euern Häuptern." Das Volk entsprach dieser Aufforderung und wählte sich Richter nach den Abstufungen der Geschlechter, grösseren und kleineren Familien: Obersten über 1000 (אלף), 100, 50, 10. Ex. 18, 21. 25. Die Unterabtheilungen der Stämme werden durch Zahlenverhältnisse mitbestimmt und jene Zahlen sind hier nur als runde und ungefähre zu betrachten, wie ja אלף, nach früheren Erörterungen, häufig zur Bezeichnung eines Geschlechtes vorkommt (S. 372.). Die Gewählten wurden dann nach Dt. 1, 15. später von Moses in ihrem richterlichen Amte bestätigt, denn provisorisch war nach Darstellung des Deuteronomikers die getroffene Einrichtung nicht; sie sind gemeint Jos. 8, 33. 23, 2.; auch setzt der Umstand, dass die weitere Auseinandersetzung über die Beschaffenheit des Richterinstitutes Ex. 18. fehlt und dieselbe als bekannt vorausgesetzt wird, das Gegentheil voraus; ebenso Dt. 1, 11., wo es heisst: „Gott, der Gott eurer Väter, lasse eurer tausendmal mehr werden, als ihr seid, und segne euch, so wie er zu euch geredet", wo also gesagt wird: dass bei zukünftiger Mehrung des Volkes eine solche gegliederte Gerichtsverfassung noch nothwendiger sein werde. Dass dieselbe auf Kenáan recht eigentlich berechnet war, geht auch daraus hervor, dass sich unmittelbar an ihre Einsetzung Dt. 1, 19. der Aufbruch dahin anknüpft

und dass im Deuteron. solche Collegieen von Schophetim und Schoterim in den verschiedenen Städten vorausgesetzt werden. Dt. 16, 18., oder von Schophetim und Priestern 19, 17., vgl. 17, 9. [1]), wobei freilich anzuerkennen ist, dass die Schophetim wohl mit den Aeltesten 19, 12. (vgl. 21, 19.) 22, 15. 25, 1. 8. zu combiniren sind.

Schwer ist zu bestimmen, wieweit die Sage hier nur das Bild späterer Zeit, wo die Stammherrschaft (die in der Grundschrift einzig vorausgesetzt wird) zerfallen war und die Aristokratie eine andere Gestalt angenommen hatte, in die frühere Zeit zurückgetragen habe. Jedenfalls bildeten aber diese Häupter der Stämme und Häuser, ferner die Schoterim, Aeltesten und Richter keinen besonderen Stand, welcher blos die Aufgabe gehabt hätte, für das Allgemeine zu sorgen. Darum hätten sie auch, falls diese Behörden wirklich bestanden, dem Bedürfniss des Allgemeinen noch nicht genügen können. Es sollte nun ein besonderer Stand hervorgehoben werden, der völlig frei war von der zerstreuenden Sorge für seine Bedürfnisse und vom Allgemeinen, dessen Rechte er sicherte, entschädigt und unterhalten wurde. Moses erwählte dazu die Leviten [2]). Sie soll-

1) Die Gesetze Dt. 17, 9. und 19, 17. sprechen von einer Gerichtsbarkeit der Richter und Priester. Vielfach sind an ersterer Stelle die Worte: אל הכהנים ואל השפט missverstanden worden. Auch dort ist an eine Mehrzahl von Richtern zu denken, denn c. 19, 17. steht in derselben Verbindung der Plura השפטים. Die Meinung, es werde im Gesetze Dt. 17, 9—12. angeordnet: es solle künftighin eine einzelne oberste Magistratsperson sein, mit der Macht bekleidet, wie sie Moses und Josua hatten, erweist sich also als durchaus irrig.

2) Die Leviten bildeten wirklich einen allgemeinen Stand im Mosaismus. Bürgerliche Stände lagen ausserhalb seines Lebensprincipes. Gab es auch schon zu Moses' Zeit einzelne, welche besondere Kunstfertigkeit besassen, z. B. bei Verfertigung des Zeltes und der Lade, so gab es doch noch keinen eigentlichen

ten die einzigen **Mittler des Cultus** sein, und das Gesetz ist mit unnachsichtlicher Strenge gegen alle diejenigen gerichtet, welche in der **Exstase** und unterdrücktem Selbstbewusstsein als Mittler des Natur-

Handwerksstand, denn es waren immer nur Einzelne, denen der „Geist Gottes" mitgetheilt war. Jahve hat ihnen Weisheit (חכמה) gegeben, um das Heiligthum nach dem vorgezeichneten Bilde zu bauen. Ex. 31, 1. 6. Da ferner das wesentliche Vermögen der Familien und der Einzelnen unveräusserlich im liegenden Grundbesitz bestand, so gab es auch keinen Handelsstand, denn die Israeliten konnten das Vermögen der Familie nicht in Geld umsetzen, um sich die nothwendigen Bedingungen des Handels zu verschaffen. Dieser wurde auch durch das Verbot erschwert, von Israeliten Zins zu nehmen. Die Erlaubniss, Fremden Zins aufzulegen, ist gewiss nicht mit Rücksicht auf Handelsverhältnisse vom Gesetze ausgesprochen, sondern nur in Betreff der Verlegenheiten, welche im täglichen Leben vorkamen. Wirklich ist überall, in der Grundschrift Lev. 25, 35—38., beim Ergänzer Ex. 22, 24 f., beim Deuteronomiker 15, 1—11. 24, 10. vom Darlehn die Rede, das aus Milde den Armen gegeben wird. Das Deuteron. geht hierin noch weiter, als Elohist und Ergänzer. Bei diesen ist ausdrücklich nur von den Armen die Rede; dagegen wird Dt. 23, 20. verboten: von den Israeliten im Gegensatz zu den Fremden überhaupt (v. 21.) Zins zu nehmen und ebenso allgemein muss die Vorschrift 24, 10. gemeint sein. Es mochten nämlich bei dem früheren Gesetze allmälig Missbräuche eingeschlichen und Chikanen erdacht sein, z. B. den Armen, welcher Darlehn suchte, zu nöthigen, dass er sich für reich ausgebe und dann Zins von ihm zu nehmen. Daher wird im Deuter. überhaupt verboten, Israeliten auf Zins zu leihen. — Auch die Propheten waren dem Handel nicht günstig, weil er Verkehr mit abgöttischen Völkern veranlasste und zu Lust und Ueppigkeit verführte. Jes. 2, 7. Nahum 3, 4. stellt eine grosse heidnische Handelsstadt (Ninive) zuerst als Buhlerin dar, später der Verf. von Jes. 23, 15—18. Tyrus und Jes. 47, 8 f. Babel (vgl. Apoc. 18.). Der Prophet Jes. 23, 17. nennt Buhlerlohn den Erwerb durch Verkehr mit auswärtigen Völkern, nach dem Bilde von einer Buhlerin v. 15. אֶתְנַן (solcher Buhlerlohn) wird v. 18. durch סַחַר d. i. Handelsgewinn, Erwerb erklärt. Aus demselben Grunde wird זנה Jes. 23, 17. vom Verkehr und Handel mit andern Völkern gesagt und Nah. 3, 4. Ez. 23, 11. 29. bedeutet jenes Wort gradezu: Verkehr treiben.

dienstes zu betrachten sind, sowie gegen diejenigen, welche dieser Naturbegeisterung anhangen, gegen Träumer, Wahrsager, Schlangendeuter, Todtenbeschwörer und andere Zauberer Lev. 19, 31. 20, 6. 27. [1]). Das den heiligen Pflichten der Priester entsprechende Recht, das Gut und Erbe der Priester, sollte nach dem im Pentateuch so oft wiederholten Satze: „ich bin ihr Gut" liegen; nur was an Gefällen Jahve ihnen gab und sein Heiligthum sollte ihnen zu Gute kommen. Dt. 10, 9. Ez. 44, 28. 25, 4 f. Zwar blieb die Forderung, dass alle Israeliten Gott gleich nahe stehen sollten als Priester (nur beim Ergänzer S. 494. 496. 497. a. E.), dass sie ein heiliges Volk sein sollten (Grundschrift und Ergänzer S. 488. 495. 498. vgl. Hos. 4, 6. (1 Petr. 2, 9.) Jer. 7, 23. Jer. 2, 3. Ez. 9, 2. 8, 28.), aber die höhere Erkenntniss war in der ältesten Zeit vorzugsweise an den Stamm Levi geknüpft und daher erhielt er zu Moses Zeit eine so grosse Bedeutung. Ein Verhältniss, wie es der Pentateuch zwischen den Leviten und den übrigen Stämmen (den Laien) darstellt, soll nach Jes. 61, 4 f. in der bessern Zeit zwischen dem Volke Israel und den übrigen Völkern bestehen. Die Leviten hatten die Aufgabe, das Interesse des göttlichen Rechtes zu sichern. Die alten Einrichtungen und Gesetze galten nach Mal. 2, 8. als ein Bund Gottes, der mit Levi d. h. der Priesterschaft (Dt. 33, 8.) bestand (Num. 3, 6 f. 1 Sam. 2, 17. 18.). Dieser Bund sollte ihnen, welche die Erkenntniss und das Gesetz Jahve's lehren und bewahren sollten (Lev. 10, 11. vgl. Mal. 2, 7.) [2]), Leben und Frie-

1) Gegen Wahrsagerei und Todtenbeschwörung ist auch mit besonderem Nachdruck das spätere Gesetz Dt. 18, 10—16. vgl. 13, 2. gerichtet, denn gerade in der letzten Zeit der Könige wurden beide Arten des Naturdienstes getrieben Jer. 14, 14. Ez. 13, 9. 22, 8., und zwar ausdrücklich in Menascheh's Zeit gerügt. 2 Kön. 21, 6.

2) Gesetzlich waren die Priester die Lehrer und Kenner des Gesetzes. Sie erscheinen als solche in der letzten Zeit des Staa-

den gewähren, so lange sie ihm treu waren, und die ächte Furcht (Religion) war von ihrer Seite das Band des Bundes Mal. 2, 5.

Der Hohepriester stand dem Gerichte, in welchem man der Gottheit selbst nahte (אל האלהים Exod. 21, 6. 22, 7. 8. 17. vgl. לפני יהוה Dt. 19, 17.), deren Eifer es war, der die Gemeinde ergriff und beseelte, wenn sie den Verbrecher nach kurzem Prozess steinigte, durch Urim und Thummim (Ex. 28, 30. Num. 27, 21. Lev. 8, 8.) [1]) vor, ausnahmsweise auch in bürger-

tes Jer. 8, 8. 18, 18. Ez. 7, 26. Bezeichnend für die Zeit der Reform Josia's ist die Stelle Dt. 31, 9—13., wonach Moses dem Stamm Levi und den Aeltesten das Gesetz (nämlich Dt. 4, 44. — 26, 19. vgl. 27, 3) übergiebt, es ihrer Obhut empfiehlt und gebietet, dass es dem Volke in jedem Sabbathjahre am Laubhüttenfeste in feierlicher Versammlung vorgelesen werden solle. Die Verordnungen Dt. 11, 18- 20. 6, 8. 9. finden sich auch Ex. 13, 9., gehören aber ebenfslls einem späteren Zeitalter an.

1) Das Gesetz ist zwar für alle Zeiten gegeben, und es bedarf keiner neuen Gesetzgebung (S. 527.), allein es wird doch auch für neue Verhältnisse und Bedürfnisse, die sich im Einzelnen mit der Zeit bilden mussten, gesorgt und geboten, [dass der Hohepriester fortwährend für neue Verhältnisse das Gesetz von Jahve holen sollte. Der Hohepriester trat mit dem Brustschilde, (dem Symbole des Rechtes, der wirklichen Verfassung Ex. 28, 30.), gefüllt mit den zwölf Steinen, welche die Namen der Kinder Israel im Viereck (vgl. S. 477.) trugen (Ex. 28, 15—21. 39, 8—14.) und von Moses für alle Zeit in den Schild gelegt waren (Lev. 8. 8.), vor den Herrn, um ihn nach dem Rechte der Urim zu befragen. Num. 27, 4., denn jene Steine selbst waren Symbol oder Darstellung der Urim und Thummim (Köster Erl. der heil. Schrift, S. 217—219.), d. h. der Erleuchtung (Offenbarung) der Stämme und ihrer idealen Gesammtheit, eigtl. der äusseren und geistigen Vollständigkeit, Integrität (Ex. 28, 30.), also somit Symbol des Bundesvolkes und seines Rechtes. Insofern in der symbolischen Darstellung der von der Offenbarung zur sittlichen Einheit erhobenen Stämme die gesetzliche Form des Volksganzen erscheint, trug der Hohepriester das Recht des Volkes (Ex. 28, 29. 30.) in den Steinen auf seiner Brust. Er hatte aber mit den Urim und Thummim keine andere Berührung, als dass er sie auf dem Herzen trug. Er vernahm die Stimme der Gottheit nicht aus den Steinen, denn das war wohl auf dem Standpunkte der Natur-

lichen Angelegenheiten (Num. 27, 21. vgl. Dt. 33, 8.), keineswegs aber war die allgemein richterliche Gewalt in seinen oder der Priester Händen, vielmehr übertrug Moses nach dem Bericht des Ergänzers dieselbe im Allgemeinen an Volksobere. Vom Richten der Priester schweigt die Grundschrift ganz, deren bürgerliche Gesetze offenbar viel einfachere Verhältnisse voraussetzen. Selbst aus dem Abschnitt des Ergänzer's Ex. 23, 1—7. lässt sich nicht einmal ersehen, ob dort ein priesterliches Gericht gemeint sei. Freilich wird schon bei Hosea und den folgenden Propheten die priesterliche Gerichtsbarkeit vorausgesetzt und der Missbräuche wegen getadelt (Hos. 4, 4. Mikh. 3, 11. Jes. 28, 7.), doch mochte sie eben mehr als Observanz gelten und nicht auf gesetzlicher Einrichtung beruhen, wie sie später eintrat [1]). Die Priester sollten zunächst nur in Sachen

religion der Fall (bei den Aegyptern Her. 2, 174. Diod. Sic. 1, 75.), wo man ihr Leuchten als ein Orakel benutzen mochte, doch nicht auf dem gesetzlichen, wie Jos. Arch III. 8. 9. irrig annimmt, sondern die Urim und Thummim begleiteten ihn nur als Symbol des Bundesvolkes, wenn er vor den Herrn trat. Wie dies zu jeder Zeit geschah, ist dunkel; oft aber durch das heilige Loos (גּוֹרָל), worüber in der Geschichte der Zeitperiode Josua's das Nöthige zu sagen ist.

1) Erst das Deuteron. lässt die Priester gesetzlich als Richter eintreten, wenn auch nur in einzelnen schwierigen Fällen Dt. 17, 8—13. 19, 17. 21, 5., denn man suchte in jener Zeit dem gesunkenen Zustande der Priester und Leviten wiederum aufzuhelfen und sie so viel als möglich als Richter zu beschäftigen; doch werden selbst nach Deut. noch überall bürgerliche Localgerichte vorausgesetzt 16, 18. 19, 12. 21, 19. 22, 15. Solche Localgerichte scheinen seit dem davidischen Zeitalter eine festere Organisation erhalten zu haben und werden in den prophetischen Schriften frühzeitig vorausgesetzt; keineswegs waren sie aber am Heiligthum, sondern auf den Plätzen an den Thoren der Städte. Die Priester sollen nach Dt. nur dann bei eigentlichen Rechtshändeln eintreten, wenn die Sache dem gewöhnlichen Richter zu schwierig erschien, oder überhaupt Entscheidungsgründe fehlten und ein höheres Gutachten oder Orakel erfordert wurde. Aus der Gesetzgebung des

des **Cultus** und der **levitischen Reinheit** Richter sein. Sie sollten das Volk lehren, was **heilig** oder **unheilig, rein** oder **unrein** sei (Lev. 10, 10 f. vgl. Jer. 8, 8. 18, 18. Ez. 7, 26. 44, 23. Mal. 2, 7.). Der Grund dieser Unterscheidung liegt, wie wir sahen (S. 379.), im Naturdienst; aber unrein galten den Israeliten überhaupt diejenigen natürlichen Dinge und die Erscheinungen am menschlichen Leibe, in denen er ein **selbstsüchtiges Walten des Natürlichen** zu sehen glaubte. Man glaubte, diese Unreinheit sei ansteckend, sie **verunreinige die Seele**, wirkte **geistig** und galt nicht als **Bild**. Der Unreine wird vom Priester, welcher an ihm die Zeichen des Aussatzes findet, nur desshalb für unrein erklärt, **weil** an ihm diese Zeichen sich finden, und das Opfer machte ihn rein von dieser **Befleckung**, die vom Aussatze herrührte. Im Allgemeinen war **zwar** auch in diesem Kampf mit dem Natürlichen der Geist als frei geachtet, da es seine **Pflicht** war, die Unreinheit zu fliehen, und seine **Schuld**, wenn er ihr anheimgefallen war. Allein selbst in den **Collisionsfällen**, wo es **Pflicht** war, sich zu verunreinigen, hörte die Verunreinigung nicht auf, **Verunreinigung der Seele** [1]) zu sein. Z. B. wenn Kinder die Leichname

Pentateuchs, sowohl der älteren, als späteren, geht auch hervor, dass die Priester keineswegs dahin strebten, die bestimmte Gerichtsordnung zu ändern und die Jurisdiction sich selbst zuzueignen, denn es findet sich kein Gesetz, welches gradezu darauf hinarbeitete und selbst in den Fällen, wo die Rechtssache von den gewöhnlichen Richtern vor das hohe priesterliche Forum gebracht wurde, scheint der Act nicht von den streitenden Parteien, sondern von dem Richter ausgegangen zu sein. In dem Gesetze Dt. 21, 5. scheint zwar den Priestern das Recht zugestanden zu werden, **alle** Rechtsstreite zu entscheiden; es wird indess kein besonderes Gesetz darüber gegeben und blieb den Priestern überlassen, wie weit sie ihren Einfluss ausüben wollten.

1) Wer sich an einem Todten verunreinigt hatte, hiess daher טְמֵא נֶפֶשׁ Hagg. 2, 13., nämlich unrein von einem Todten נֶפֶשׁ מֵת

ihrer Aeltern berührten, betrachteten sie sich nicht weniger als unrein, obwohl die Verunreinigung für ihren Willen ursprünglich zufällig gewesen war. Diese Collision des Zufälligen und doch Wirklichen (wofür der Israelit nicht zu leiden fordern konnte) wurde z. B., wenn die Verunreinigung zur Zeit des Passa vorfiel und er von dessen Feier ausgeschlossen wurde, so gelöst, dass er um einen Monat später das Passa nachfeierte. Der Eine aber, der alle Diener des Gesetzes vor Jahve vertrat,

Num. 6, 6. vgl. Lev. 21, 11., nach welcher Stelle Eine Leiche נְפָשׁוֹת (in der Mehrzahl) haben kann. Also ist eine solche Seele der Gegensatz zu נֶפֶשׁ חַי Ijj. 12, 10., die Seele des todten Körpers, an welcher die Verwandten sich gewöhnlich im Momente des Verscheidens (Num. 19, 13.) verunreinigen, die sich als Ausdünstung im Verwesen kundgiebt. Die Verunreinigung kommt dergestalt zunächst durch das Einathmen zu Stande, und die Seele des טמא נפש wird selbst unrein. Der levitisch Unreine blieb aber unrein, wenn er auch das Heilige berührt hatte. Hagg. 2, 13. Andererseits verbreitete sich die Heiligkeit nicht äusserlich durch blosse Berührung. Streifte z. B. jemand mit dem Zipfel seines Gewandes die heilige Speise, so wurde der Zipfel selbst durch die Berührung der heiligen Speise heilig (Lev. 6, 20.), konnte aber diese Heiligkeit nicht weiter mittheilen, etwa dem, der das Kleid trug Hagg. 2, 12. — Zur Zeit des Exil's wurde man in der Unterscheidung des Reinen und Unreinen immer ängstlicher Ez. 4, 13. 14. 22, 26. 44, 13. Ezechiel rühmt sich an der ersten Stelle, obwohl in fremdem Lande weilend, dem Gesetze, von Jugend auf treu geblieben zu sein, denn der Genuss unreiner Speise fand nach altem Volksgefühle auch in jedem fremden Lande statt, wohin man verbannt oder verschlagen war. Am. 7, 17. Die Gesetze dieser Art werden daher bei Ezechiel noch geschärft. Nach c. 43, 7—9. soll kein König mehr im Tempelgebiet begraben werden, um das Reine nicht mit dem Unreinen (der Leiche) zu vermischen. Nach c. 44, 25—27., wo das Gesetz Num. 19, 11 f. noch geschärft ist, durfte der Priester zu keiner Leiche kommen, wenn sie nicht in gewissem Verwandtschaftsgrade zu ihm stand, aber auch dann machte sie unrein, und der Priester musste sich sühnen. Bei Ez. 4, 12. wird Menschenkoth (bei welchem in der Noth gekocht wird) als levitisch unrein angegeben, um so mehr, da das Gesetz die Ausleerung des Menschen als etwas Hässliches und Garstiges darstellt Dt. 23, 13—15.

der Hohepriester, musste sich dieser sonst unvermeidlichen Verunreinigung entziehen und durfte sich an dem Leichname seiner Aeltern nicht verunreinigen. — Die Priester hatten ferner von jeher zu wachen über den Zehnten, den Werth vom Scheqel des Heiligthumes, über die Reinigkeitsgesetze (daher sie auch als Aerzte die Untersuchungen der Aussätzigen übernahmen, S. 69.) und das damit zusammenhängende Sünd- und Schuldopfer, so wie über jeden Abfall zum Naturdienste und seinen Dienern: den Wahrsagern, Träumern und Todtenbeschwörern, welche in persönlicher Begeisterung die Offenbarung verkündigten. Der Grund der harten Gesetze, dass auf theokratische Verbrechen der Tod stehen sollte, ergiebt sich (in der Grundschrift) aus Num. 15, 31., woraus hervorgeht, dass die Vernachlässigung der heiligen Gebräuche, in denen sich der wahre Dienst des Herrn kundgiebt, als Verachten Jahve's selbst betrachtet wird, und nicht minder setzt die Grundschrift Gen. 17, 14. hinzu: „meinen Bund hat er gebrochen.“ Ferner hatten die Leviten die Polizei und bestimmten die zeitliche und allgemeine äussere Ordnung des Lebens, in welcher sich die religiösen Verhältnisse bewegen sollten. Sie wachten also über den Jahresanfang, die Neumonde sammt ihren Sündopfern, über den Sabbath und den Tag sammt ihren heiligen Brandopfern. Ueber die einzelnen Verhältnisse des Lebens, z. B. richtiges Maass und Gewicht Lev. 19, 35 f. sollten gewiss die weltlichen Volksoberen bestellt sein. — So ist denn deutlich, dass in der priesterlichen Rechtspflege kein hierarchisches Element anzunehmen ist, wenn es sich auch in späteren dunkeln Zeiten herausbilden konnte. Die Staatsgewalt war nicht in den Händen der Priester, sie waren nur dazu berufen, die Gesammtheit der Israeliten vor Gott zu vertreten, für die Aufrechthaltung der Reinheit und Heiligkeit in der Gemeinde zu sorgen, auch (nach der späteren deuteronomischen Gesetzgebung) in besonders schwierigen Fällen die eigentliche Rechts-

pflege zu üben, aber als Priester können sie keine Gesetze geben und den Staat nicht leiten. Das kann auch der Hohepriester nicht, der, bekleidet mit Urim und Thummim, in zweifelhaften Dingen und auf Befragen für einzelne Fälle nur den Willen Gottes zu erkennen geben kann. Eine eigentliche Hierarchie d. i. Herrschaft der Priester, hat am wenigsten das alte Gesetz gegründet, sondern nur vorbereitet, indem die meisten Gesetze über das Priesterwesen mehr die Einkünfte als die Macht derselben zu sichern suchen. Einen Fortschritt finden wir allerdings von der mosaischen Zeit bis zu der des Deuteronomium, denn wenn zu Mose's Zeit die oberste gerichtliche Gewalt in gewissen Fällen dem Hohenpriester im Orakel vorbehalten bleibt, so fällt sie nun in die Hand der Priester überhaupt. S. 523. Anm.

Auch die gesetzgebende Gewalt ist ein ausschliessliches Eigenthum Jahve's. Zwar giebt sich die Gesetzgebung als der vollständige Wille Jahve's kund und es bedarf für die Zukunft keiner weiteren (daher die Gesetze als ewige Satzungen eingeführt werden Ex. 28, 43. 36, 21. Lev. 3. 17. 6, 11. 7, 36. Num. 10, 8.), aber auch später sollte Jahve's Beziehung auf das Volk bei neuen Zuständen und Verhältnissen näher bestimmt werden. Fortwährend sollte also der Hohepriester in solchen einzelnen Fällen, geschmückt mit dem Symbole der Urim und Thummim (S. 522. Anm.), den Herrn befragen.[1]

1) Das gesetzliche Selbstbewusstsein des Volkes blieb unbefriedigt, wenn es auch Moses persönlich besass. Selbst der Ergänzer nennt Num. 12, 6. nur einmal ganz beiläufig die Propheten, so wie das Collegium der 70 Aeltesten einmal bei seiner Einsetzung (Num. 11, 25.) dies prophetische Bewusstsein gehabt haben soll, daher Moses in Bezug auf das ganze Volk den Wunsch ausspricht: es möge prophetisch sein v. 29. In der Zeit des Deuteron., wo lebhafter als je die Nothwendigkeit gefühlt wurde, dass das Gesetz als schöpferisches Princip im persönlichen Selbstbewusstsein lebendig und wirksam erhalten werde, war die messianische Verheissung Dt. 18, 15 f. von einem „Propheten wie Moses," also einem

Die Verpflichtungen der Gemeinde gegen Jahve bestanden theils in aufopfernden Leistungen (dem Zehnten [1]), den Erstlingen vom jährlichen Ertrage [2]), der Lösung der Erstgeburt von Menschen und Vieh),

Propheten, welcher gleiche constituirende Gewalt habe und in gleicher Weise in persönlicher Begeisterung das Gesetz fortbilden werde, an ihrer Stelle, wie andererseits das Gesetz v. 20—22. den, welcher nachweislich Falsches und Ungöttliches ausgesagt und so das Volk verführt hatte, als des grössesten Verbrechens schuldig betrachten musste.

1) Auch der Ergänzer kennt den Zehnten, wie ihn die Grundschrift verlangt, allerdings (Gen. 14. und 28.), wagt ihn aber nicht zu verlangen. Der Deuteronomiker fordert gleichfalls den Zehnten nicht. Da nun von einem ersten Zehnten, dem an die Leviten, Dt. 14, 22. nicht die Rede ist, so wird auch 12, 6 f. kein zweiter Zehnte (מעשר שני) geboten. Ueberall ist c. 12, 6. 7. 14, 22. 26, 12. nur von Zehntenmahlzeiten die Rede, welche gleichsam an Stelle der nicht einkommenden Zehnten der Leviten traten. So wird c. 12, 6. 7. geboten: gewisse Opfer und den Zehnten in Gemeinschaft der Hausgenossen und der eingeladenen Leviten, Armen und Fremdlinge bei dem dreimaligen jährlichen Besuch des Tempels daselbst stattfinden zu lassen, vgl. v. 11—14. 18. 19. Den Zehnten sollten die Israeliten also bei Opfermahlzeiten in der Festfreude geniessen, wenn sie vor dem Heiligthume ihre Leistungen entrichteten. Es wird dann c. 14, 24. hinzugesetzt: wenn der Fruchtsegen zu gross sei, dass man den Zehnten nicht den weiten Weg werde fortbringen können, so sei es gestattet, den Zehnten in Geld mitzunehmen. Ausdrücklich wird v. 17. wiederholt: die Leviten, die in den Städten umherleben, weil sie keinen eigenthümlichen Boden haben, als Gastgenossen bei diesen Mahlzeiten zu erfreuen. Alle drei Jahre aber soll nach v. 28 f. dieser Zehnte, nicht wie im ersten und zweiten Jahre von dem Landbesitzer am heiligen Orte, sondern zu Hause bei dem Hausvater von den Armen verzehrt und somit eine neue öffentliche Unterstützung aller Unbegüterten bewirkt werden. Dieses dritte Jahr heisst 26, 12.: das Zehnt-Jahr (שנת המעשר), weil je im dritten Jahr alle Arten von Zehnten abgetragen sein mussten. Das Gebot über jenes dritte Jahr wird aber v. 12. aufs neue erwähnt, um das ihm entsprechende Bekenntniss und Gebot v. 13—15. anzufügen.

2) Hinsichtlich der Erstlinge findet sich eine doppelte Legislation. Die Grundschrift verlangt, dass die Erstgeburt der unreinen

theils in freiwilligen oder Gelübden [1]) (Dankopfer

Thiere mit Geld losgekauft werden, Lev. 27, 27. 18, 16.; aber der Ergänzer Ex. 13, 13. und 34, 20. will, dass dieselbe durch ein Schaaf gelöst und im Falle der Nichtlösung getödtet werde. Kurz und allgemein spricht auch der Ergänzer Ex. 13, 12. 23, 19., von den Erstlingen; wie sie dargebracht werden sollen, bestimmt erst Dt. 15, 19—23. 26, 1—11.

1) Gelübde werden als Volkssitte im alten Gesetz Lev. 27, 28 f. vorausgesetzt und sind im Allgemeinen freiwillige, wie denn auch im späteren Gesetz Dt. 23, 23. erklärt wird, Gelübde überhaupt nicht einzugehn, sei keine Sünde. War aber das Gelübde bestimmt ausgesprochen, dann war es gültig, ebd. v. 24. Num. 30, 3.; man musste dann die Gelübde bezahlen (שַׁלֵּם נְדָרִים Ijj. 22, 27. Ps. 22, 26.). Das voreilige, unüberlegte Geloben (wofür יָלַע Spr. 20, 25. das eigentliche Wort und wofür auch gesagt wird: „Seinen Mund aufthun, (פָּצָה), gegen Gott, (Richt. 11, 35. Ijj. 35, 16.) wird gerügt Spr. a. a. O. Auch Qoh. 5, 1—6. warnt vor leichtsinnigem Reden und Geloben am heiligen Orte, wodurch nur das Fleisch oder die Sinnlichkeit zur Uebertretung des später zu schwer erscheinenden Gelübdes gereizt und man vor dem Boten Gottes (dem Priester Mal. 2, 7.), welcher nach dem Gesetze die Aufsicht über das Gelübde hatte (Lev. 27, 8. 12. 14. 18. 23.), eine unentschuldbare Uebereilung einzugestehen gezwungen werde. Entweder waren die Gelübde für eine Wohlthat gelobt, die man von Gott erwartete (das Dankopfer hiess dann נֶדֶר) oder man leistete es aus freiem Entschluss nachher (das Dankopfer hiess dann נְדָבָה Lev. 7. 16.). Man konnte seine eigne Person, seinen Acker und Häuser, auch reine und unreine Thiere dem Jahve d. h. dem Heiligthume weihen; doch konnte man sich von dem Gelübde auch lösen, weil das Gesetz dieser abstracten Knechtschaft nicht günstig war, und zwar löste man einen Mann mit 50, ein Weib mit 30 Scheqeln. Nur die reinen Thiere sollten nicht ausgelöst werden, weil sie als Opferthiere dem Jahve heilig waren. Lev. 27. Es gab indessen auch Gelübde in Beziehung auf Sachen und Personen, die nicht gelöst werden konnten und wodurch der Besitz auf ewige Zeiten Jahve geweiht wurde. Ein Acker wurde durch solches unablösbares Gelübde Erbgut des Heiligthumes Lev. 27, 21., und eine verbannte Person hörte dadurch auf, Person zu sein, d. h. sie musste sterben, ebd. v. 29. Ein solches, nicht ablösbares Gelübde hiess חֵרֶם, Weihe, Bann, *ἀνάθεμα* Lev. 27, 28., (vgl. חָרַב Jer. 50, 26. 27.) und galt, wenn es

oder Lobopfer Lev. 7, 12., Bann, Kasteiung, Lev. 16, 29. [1]) und Naziräat [2]).

II. Der Cultus des Heiligthums. Gott, zu dessen Wesen es gehört, auf das Volk sich zu beziehn, ist diesem immerdar gegenwärtig und zwar symbolisch über der Bundeslade, im Allerheiligsten der Stiftshütte; diese ist der Mittelpunkt aller religiösen Beziehungen des Volkes und das Ideal der Gemeinde [3]). Auch die

über Personen ausgesprochen wurde, als Strafe, gehörte aber nach Lev. 27, 28 f. gleichfalls zu den freiwilligen Gelübden. Ein solches war es auch (Num. 21, 2), wenn der Bann, wie dies im spätern Gesetz Ex. 22, 19. Dt. 13, 12—27. der Fall ist, Götzendienst und Götzendiener betraf, welche durch diese an Menschenopfer erinnernde Sitte dem vollständigen Untergange geweiht wurden. Besonders war dieser gebotene Bann dann gegen die Kenáaniter gerichtet Dt. 20, 17. Er kam nicht selten in Ausführung. Heidnische Städte wurden zerstört; auf ihren Wiederaufbau ein Fluch gesetzt (Jos. 6, 26 f.), das Grundeigenthum den Priestern angewiesen, die Einwohner sogleich getödtet. Num. 21, 2. Deut. 20, 16. vgl. Richt. 1, 17. Auf diese Weise fielen auf Veranlassung eines Gelübdes viele. Richt. 21, 5. 2 Sam. 21, 6. 1 Sam. 15, 8. 1 Kön. 20, 42. Das spätere Gesetz setzte also den Bann in Beziehung auf das Absonderungssystem (vgl. S. 482.) und fand darin den Zweck, die möglichste Ausschliessung der Götzendiener zu bewirken. Erst Zekh. 14, 11. wird verheissen, dass in der messianischen Zeit die Strafe des חרם aufhören soll, weil auch keine Todsünde (Mal. 3, 24.), wodurch sie nothwendig sei, mehr vorkommen werde.

1) Die Israeliten kannten nur Ein gezwungenes Fasten, nämlich am Versöhnungstage.

2) Das mosaische Naziräat Num. 6. ist von dem Simson's und Samuel's verschieden. Jenes ist zeitlich, dieses lebenslänglich, jenes persönlich und freiwillig, dieses wird für neugeborne Kinder gelobt (Richt. 13, 14.), bei jenem enthält sich der Weihende, bei diesem die schwangere Mutter des Weines. Ausserdem ist bei jenem vom Genuss unreiner Speisen nicht die Rede, weil solcher allen Israeliten verboten war, bei diesem geschieht desselben Erwähnung, als wäre dies nicht der Fall.

3) Dem spätern prophetischen Geiste ist es allerdings klar, dass Jahve, die ganze Welt schaffend und erfüllend, eigentlich gar kein Haus und Tempel umfasse (anders als die Götzen) und dass das

Einheit des Heiligthums wird schon in der ersten Legislation (Lev. 17., vgl. Dt. 12, 3. 16, 2. S. 482.) hervorgehoben, wodurch zugleich auf die Einheit der Verfassung in dem zu bildenden Gemeindewesen gedrungen wird [1]). Was nun die gesetzliche Symbolik des Heiligthumes und des Cultus betrifft, so kann die Kritik nicht zugeben, dass in derselben eine verständige Trennung des Zeichens und der Sache anzunehmen, dass derselbe nur eine Accomodation sei, in welcher sich die Wahrheit zu dem befangenen Volke herabgelassen habe, um in sinnlicher Weise desselben zu reden. Die gesetzliche Symbolik war noch keine bewusste, wie in späterer Zeit [2]), vielmehr eine unbewusste,

Heiligthum überall da sei, wo der Fromme seinen Gott nahe weiss. (1 Kön. 8, 27. Jer. 23, 24. Ps. 23, 6 27, 5. Jes. 66, 1—2.)

1) In der Grundschrift Lev. 17., in dem gewiss ursprünglichen Lagergesetze ist alles Schlachten ausserhalb des Heiligthums verboten. Gar kein Fleisch soll gegessen werden, wenn nicht ein Theil des Thieres als Friedensopfer (v. 5.) dargebracht worden, was jedoch bei der Entfernung vom Tempel späterhin nicht mehr möglich war, weshalb für dies veränderte Localverhältniss Deut. 12, 20. das Gesetz abgeändert ist.

2) Als bereits eine Revolution im gesetzlichen Bewusstsein vor sich gegangen war, als der religiöse Geist sich des Opfersymbols bewusst wurde und es zersprengte, da erkannten die Israeliten, dass alle diese Symbole des Heiligthums nicht hinreichten, die allgemeine Beziehung Jahve's auf sein Volk auszudrücken, sondern dass diese Beziehung allein im Herzen erst wahrhaft erscheine. Das Symbol wurde nun als blosses Bild rein geistiger Verhältnisse gewusst, war nicht mehr nothwendig und fiel allmälig weg. „Der Geist, der zum Vater seinen Zutritt hat, steht nicht mehr vor dem Heiligthum von hölzernen Brettern und für ihn sind die Vorhänge zerrissen." Als die Lyrik und Prophetie hervortraten, waren die gesetzlichen Symbole längst als Bilder solcher rein geistigen Verhältnisse gebraucht worden, denn sonst würden sich die biblischen Schriftsteller nicht mit blossen Andeutungen der Symbole begnügen, wenn sie ihren Sinn nicht als sicher und bekannt voraussetzten. Die Propheten und Lyriker haben aber, nachdem die Symbole des Gesetzes gegeben waren,

wie dies in einer Zeit, welche die Propheten die Jugendzeit des Volkes nennen (vgl. S. 451.), nicht anders sein konnte. Man kann nicht einwenden: „dass bei den Israeliten von den ersten Anfängen an die unbedingte Alleinherrschaft der Anschauung gebrochen erscheine,“ denn eine solche soll im gesetzlichen Cultus auch gar nicht angenommen werden, vielmehr schliesst das israelitische Princip die Dumpfheit des Naturdienstes aus und doch kann dabei die unbewusste Symbolik bestehen, wenn sie sich gesetzlich auf den Einen, Jahve, bezieht. Ferner lässt sich nicht einwenden: „dass im Hebraismus die Reflection als Thätig-

sich auch in der Production von Symbolen thätig bewiesen und dann natürlich nach der Art ihres Standpunktes in bewusster Weise. So wurde z. B. das Symbol des Hyssop aufgefasst, womit der Sündhafte besprengt wurde Ps. 51, 9. Derselbe Fall ist es, wenn für die gesetzliche symbolische Auffassung das Aufsteigen des Rauchwerkes im Heiligthume unmittelbar die Erhebung der Seele ausdrückte. Lev. 16, 13. haben zwar die Worte den Sinn, dass das Gebet auch das einzige Mittel sei, dem Verderben zu entrinnen, das Gesetz hat aber diese Deutung noch nicht gegeben. Der heilige Weihrauch ist für die gesetzliche Anschauung nur eine schützende Mitte zwischen dem Priester (der das schuldbewusste Volk repräsentirt) und dem Gnadenstuhl. Wie der heilige Weihrauch aber noch ausserdem, dass er verhüllt, den Tod verhindere, diese innere Bedeutung ist dem gesetzlichen Bewusstsein noch nicht aufgegangen, d. h. das Symbol ist noch ein unbewusstes. Später dagegen, in den Zeiten der Reflection, war das Rauchwerk nur Bild und Vergleichung, Ps. 141, 2. Ein flehendes Lied im Tempel gesprochen, gleicht dann dem Weihrauchopfer, welches zum Himmel steigt, und die Gottheit an die Menschen erinnert. Ps. 14, 2, Apoc. 8, 4, Vgl. *μνημόσυνον τῆς προσεύχης*. Tob. 12, 12. ApG. 10.; daher עָתַר = קָטַר eigtl. räuchern, Rauchwerk anzünden, dann s. v. a. beten, und weil הִזְכִּיר, „in Erinnerung bringen“ der technische Ausdruck des Weihrauchsopfers ist (Jes. 66, 3.), so steht Ps. 38. und 70. in den Ueberschriften der Lieder: לְהַזְכִּיר d. i. „als Weihrauchsopfer zu gebrauchen.“ Vgl. אַזְכָּרָה. Im N. T. endlich wird der Gott wohlgefällige Wandel der Christen unter dem Bilde von Opfern dargestellt. Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5.

keit des Verstandes vorherrsche," denn grade der Verstand, die abstracte Thätigkeit des Allgemeinen, muss immer zugleich am Sinnlich-Einzelnen haften. Das Symbol war vielmehr ein unbewusstes, insofern der Gedanke in ihm noch nicht unmittelbar, sondern nur in der besondern äusseren Gestalt erscheint. Das Symbol war also zunächst die Sache oder ihre Darstellung selbst, keineswegs eine nichtsbedeutende Form. Aber der Geist der Israeliten verlor sich dabei nicht in der Anschauung, wie dies in der Naturreligion der Fall ist, die Anschauung war nicht allein auf die äussere Handlung, als solche beschränkt, sondern erhob sich dabei zum Gedanken des Einen, Jahve's, und dieser Gedanke des schlechthin allgemeinen Willens musste ihn während des Verlaufes der Handlung begleiten. So war die Anschauung zugleich eine religiöse, das Sinnliche war zugleich als das Geistige da, das unbewusste Symbol war nicht blos ein sinnliches Ding und als solches Gegenstand der Anschauung. Z. B. Opfer waren, wie wir sehen werden, nicht blos äussere Handlungen; der Deckel der Bundeslade (Kapporeth) nicht blos Metall, sondern die Kraft der göttlichen Versöhnung, von ihr ging sie aus. Der Leuchter im Heiligthum ist das Symbol der erleuchtenden Kraft, die von Jahve ausgeht und auf das Volk sich bezieht. Deshalb ist aber die Symbolik des Gesetzes noch lange keine bewusste, denn das Symbol blieb in seiner Festigkeit und Aeusserlichkeit stehen; zwar war seine Anschauung Erhebung zum Gedanken Jahve's, aber dieser Gedanke, weil er für sich, als abstract, nicht befriedigen konnte, trieb wieder zur Anschauung und hatte auf dieselbe keinen durchdringenden Einfluss, so dass das Symbol zur Idealität erhoben worden wäre. [1])

1) Gegen die Annahme einer unbewussten Symbolik kann nicht eingewandt werden, dass sich im Pentateuch bei einzelnen Symbolen Ausdeutungen oder doch Andeutungen fänden, was also

Obwohl nun die Bestimmung des Volkes war, sich immerdar auf die Gegenwart Gottes zu beziehen und ein heiliges Volk zu sein, so fühlte es sich doch seiner Richtung entfremdet und darum wurden die Priester eingesetzt (S. 470. 519), um die Gemeinde mit ihrem Herrn zu vermitteln, indem sie dasselbe vor dem Herrn vertraten.

auf ein Bewusstsein von ihrem Inhalte schliessen lasse. Nur bei dem Symbole der Beschneidung findet sich eine Uebertragung desselben auf das Herz (S. 246.), d. h. eine freie Wendung des Symbols, keine Deutung, welche entwickelte, weshalb der Unbeschnittene unrein sei und wie sich der Act der Beschneidung zur innern Reinheit verhalte. Auch war ja das Symbol der Beschneidung zur Zeit des Gesetzes schon ein uraltes, im Herkommen übliches, und konnte daher immer schon freier behandelt werden. Gäb' es aber auch recht viele solcher Ausdeutungen, so würde damit bei dem verschiedenen Zeitalter der Bestandtheile des Pentateuchs noch nichts erwiesen sein. Kein Einwand ist ferner: „dass der Name Kapporeth jede ausführliche Belehrung über den Deckel der Bundeslade unnöthig gemacht habe.“ Er hiess nach der gesetzlichen Anschauung vom unbewussten Symbol eben Sühne, weil von ihm die Vergebung der Sünden ausgehend gedacht wurde. Man sagt ferner: „wäre die Symbolik des mosaischen Cultus eine unbewusste, so würden wir, wie bei der heidnischen Symbolik, in den Zeiten der erwachten Reflection, eine Menge von Deutungen neben einander finden.“ Allein der Eine innere Zweck, Jahve, von dem die gesetzliche Symbolik durchdrungen ist, verhinderte die Vielheit und Willkühr derDeutungen und da alle Verfasser der Schrift von dem Gedanken jenes Einen Zwecks geleitet wurden, so war es natürlich, dass auch die Deutungen sich gleich blieben. Im N. T. haben die Symbole nach christlicher Anschauung und auf verändertem Standpunkte schon ganz andere Wendungen erhalten. In der heidnischen Symbolik aber, welche sich auf eine Menge von Gottheiten bezog, musste natürlich auch leicht grössere Willkür und Vieldeutung eindringen. Dass sich bei Lyrikern und Propheten blosse Andeutungen der Symbole finden, beweist nicht, dass die Symbolik ursprünglich eine bewusste war, denn wir sahen schon S. 531 , dass das Symbol längst zum Bilde geworden war, als die Lyrik und Prophetie hervortrat. Dass endlich die Propheten ihren Visionen und symbolischen Handlungen gewöhnlich die Deutung ausdrücklich beifügen, spricht nur dafür, dass zu ihrer Zeit eine bewusste Symbolik vorhanden war.

Diese priesterliche Würde war der Familie Aharon's zugewiesen und dem Dienst am Heiligthum nach seinen untergeordneten Beziehungen widmeten sich die übrigen levitischen Familien. Der Hohepriester bezeichnete die letzte Schranke zwischen Gott und Gemeinde und stellte dieselbe ohne Unterlass dar, daher er stets im Heiligthume wohnte (Eli). Indem er vor Jahve das Volk vertrat (Richt. 20, 18., vgl. Hebr. 5, 1.), lagen dessen Sünden auf ihm (Zekh. 3, 4. Ps. 65, 4.). Er hat nach Zekh. 3, 7. מַהְלְכִים [1]) d. i. Aus- und Eingang (1 Sam. 18. 16. 1 Kön. 3, 7. 15, 17.) zwischen dem Volke und Gott, tritt also zwischen das Volk hindurch vor Jahve. Vgl. Ex. 10, 8. 2 Chr. 29, 11. Nahrung und Kleidung der Priester war nicht die des Volkes. Wie Aharon im Pentateuch zunächst Repräsentant des Hohenpriesterthumes ist, als der „Heilige Jahve's“, wie ihn der spätere Psalmist (106, 16.) nennt, so trägt Aharon nach der Grundschrift Ex. 28, 2.: „heilige Kleider zur Ehre und zum Schmucke,“ nicht um dem Volke ehrfurchtsvolle Schauer einzuflössen und ihm zu imponiren, sondern der Schmuck ist Ausdruck des Heiligen selbst das in Aharon erscheint und hat in dem Heiligen selbst, nicht in dem Volke, seine Zwecke. So blieb denn Aharon in seiner äussern Erscheinung noch später Priesterideal. Daher erinnert Ps. 123. 2. an den öltriefenden Bart Aharon's, der sich glänzend die ganze Länge der idealen Priestergestalt herabzieht. Pseudosalomo schreibt dem priesterlichen Gewande sogar die magische Kraft eines Amulets zu, wenn er B. d. Weish. 18, 24. sagt: ausser durch Gebet und Rauchwerk habe Aharon das Verderben auch noch durch sein priesterliches Gewand verscheucht. Endlich ist die Vorstellung von der hohenpriesterlichen Kleidung als Symbol (hier Bild) der ganzen Welt (Mikrokosmus) B. d. W. a. a. O. und

1) So ist zu schreiben, vom Sing. מַהְלָךְ.

bei Jos. Arch. 3, 7, 7. von den Alexandrinern entlehnt und bei Philo [1]) weiter ausgeführt.

Mittelst der Priester bethätigte die Gemeinde die Anerkennung ihres Herrn durch Opfer, d. h. Symbole, welche Ausdrücke des Bewusstseins der unmittelbaren Herrschaft Jahve's sind, weil der gesetzliche Geist seine Verneinung und Hingabe noch nicht rein im Innern und nicht ohne die Erscheinung des Opfers vollziehen kann. Diese Opfersymbole waren, wie das Symbol auf gesetzlichem Standpunkt überhaupt, noch unbewusste; z. B. bei der Entrichtung des Zehnten drückte der Israelit in der Handlung selbst das Gottesbewusstsein aus. Aber das Opfer ist nur die Form des innern Inhaltes und nicht die blos äussere Handlung, kein opus operatum, sondern zugleich in demselben Augenblick Erhebung des Geistes und innere That und hat eben dadurch versöhnende Kraft. Daher hat schon die Grundschrift Lev. 26, 31. die Anschauung, dass das Opfer ohne jene Regung des Geistes Gott nicht wohlgefällig sei. Vgl. Qáin's Opfer, aber dazu auch S. 259. Bei'm Ergänzer spricht sich darin schon ein Fortschritt aus, dass er weniger von Opfern spricht, hingegen überall zum Gehorsam gegen Jahve auffordert und diesen sehr hoch anschlägt, Gen. 22., Glauben und Zutrauen zu Gott verlangt, Gen. 15., und darum den Abraham belobt, aber Mangel daran schwer tadelt Ex. 4, 10. Num. c. 13. und 14. [2])

1) Z. B. de profugis I. 562. vita Mos. II. 154.

2) Als das gesetzliche Symbol nicht mehr hinreichte und das Bewusstsein sich darüber erhoben hatte, da warnten erleuchtete Weise immer mehr angelegentlich vor Ueberschätzung des Opfersymbols und forderten mit allem Ernste fromme Gesinnung, die Gott wohlgefälliger sei, als Opfer, bei denen das Herz nichts fühle. Jo. 1, 12. 13. Am. 5, 21—25. Hos. 5, 6. 6, 6. („Liebe hab' ich gefordert und keine Schlachtopfer", vgl. Jer. 7, 21 f.) 14, 13. Jes. 1, 11—17. 29, 13. 14. 66, 3. Jer. 6, 20. Zekh. 7, 5—7. Spr. 15, 8. 16, 6 17, 1. 21, 3. Ps. 40, 7—9. Ps. 50. 51, 18. 19. 69, 31. 32. Qoh. 4, 17. Sir. 34, 21. 31. Allein Opfer als Ausdruck des Innern

Durch jene Opfer konnte aber nur was aus Irrthum und Unwissenheit (Ps. 19, 13.) gefehlt war, gesühnt werden; Vergehen mit Vorbedacht gethan zogen unerlässliche Strafe der Obrigkeit nach sich. Solche Opfer waren nun aber die schon erwähnten Zehnten, die Erstgeburt und die jährlichen Erstlinge, welche den Priestern an Jahve's Statt gegeben wurden, auch die täglichen Brandopfer [1]) und die Sündopfer an den Neumonden, aber die Darbringenden nahmen daran nicht persönlichen Antheil und schlossen sich nicht selbstbewusst in die Opfer ein, dies war nur am Heiligthum bei den Opfern im eigentlichen Sinne der Fall, welche z. B. am zehnten Tage des siebenten Monats bei der öffentlichen Feier des Versöhnungstages dargebracht wurden. Auch sollte sich das Volk nach dem Elohisten (Lev. 23 Num. 29.) fünfmal im Jahre am Heiligthume versammeln, nämlich ausser an jedem Sabbathe (Lev. 23, 3.) am Passa, Pfingsten und Laubhütten (Lev. 23, 1—22.) aber auch am Sabbathe und Neumonde des siebenten Monats im Jahre Lev. 23, 23. 24. Num. c. 29.,

wurden zu aller Zeit als Gott werth und wohlgefällig betrachtet: Ps. 20, 4. vgl. 66, 15. 110, 3. Wer nicht opferte, der galt als irreligiös, Qoh. 19, 2., vgl. Jes. 43, 23 f, und selbst in den Schilderungen messianischer Zeiten fehlt ein idealer Opfercultus nicht Jes. 19, 21. Jer. 17, 26. 33, 18. Ez. 20. 40. Jes. 50, 7. 60, 7. Weish. 3, 6.

1) Ebensowenig wie der Opfermahlzeiten geschieht bei dem Ergänzer der Abänderung hinsichtlich der Deputatstücke an die opfernden Priester Erwähnung, wie sie das Deuteronomium hat. In der Grundschrift Lev. 7, 30, vgl. Ex. 29, 26 f. Num. 18, 8—11., werden diese bestimmt auf den Schenkel und die Brust; im Deut. c. 18. ist aber (schon nach Jos. Arch. 4, 4.) eine neue Bestimmung gegeben, die sich auf das Vieh bezieht, welches nicht als Opfer, sondern zu Hause geschlachtet wurde, was die Israeliten in der Wüste noch nicht durften (S. 531. Anm. 1.), weshalb diese Gabe auch noch nicht bestimmt wurde. Opfermahlzeiten (denn Ex. 24, 11. ist eine einmalige Bundesmahlzeit) entstanden erst aus dem Streben die

dann sollte heilige Versammlung (מקרא קדש) sein. [1]) Die drei ersten Feste waren, wie wir gesehen haben (S. 380 f.), ursprünglich Erndtefeste, welche erst mit der Zeit eine geschichtliche Beziehung auf die wirkliche Stiftung der Gemeinde erhalten haben. Alle Feste der Israeliten fielen aber in den Zeitraum, welchen sie mit קַיִץ umfassen (vgl. S. 52.) und diese Jahreszeit bezeichnete ursprünglich das Wort שָׁנָה [2]), welches erst später zur Bezeichnung des ganzcu Jahres gebraucht wurde. [3])

zerstreuten Stämme zusammenzuhalten und wurden erst in der Königszeit wünschenswerth, 1 Sam. 20, 29., daher erst Deut. 14, 28. 29. geboten. S. 528.

1) Der Elohist nennt bestimmt fünf jährliche Feste, an welchen Festversammlung geboten wird Er zeichnet keine Feste (etwa drei, 1 Kön. 11, 25. 2 Chr. 8, 13.) vor den übrigen aus, obwohl die Gesetzgebung hier sehr genau und ausführlich ist; man kann auch nicht sagen, er meine Lev. 23, 23. 24. den Sabbath und Neumond des siebenten Jahres, denn davon steht nichts im Context. Diese strenge Gesetzgebung konnte mit der Zeit nicht durchgeführt werden, denn der Ergänzer c. XXXIV, 34. XXIII, 17. nennt nur drei jährliche Feste, die er zu feiern gebietet und an denselben eine Wallfahrt zum Heiligthum verlangt (was Lev. 23. an keinem Feste gebietet.) Als natürliche Folge dieses Gebots erscheint die Aufhebung der beiden Feste des 7. Monates, weil mit dessen Beibehaltung die Pilger zu lange von der Heimath abwesend gewesen wären. Dazu kommt, dass nach dem Ergänzer Ex. 13, 3 bis 10. nur der siebente oder letzte Tag des Massothfestes als Sabbath zu begehen ist, während bei'm Elohisten Exod. 12, 1—28. und Lev. 23. der erste und letzte Tag jenes Festes ein Sabbath ist. Das Passagesetz Dt. 16, 1—17., in einer namentlich über das Passa sehr ausführlichen Stelle, die gar keinen summarischen Charakter an sich trägt, zählt gleichfalls nur drei hohe Feste auf und gebietet Wallfahrt zum Heiligthume. Dazu kommt, dass Dt. a. a. O. eben das Passagesetz ganz mit dem des Ergänzer's übereinstimmt, man müsste denn annehmen: Dt, 16, 3. 4. sei als späteres Einschiebsel zu streichen (wie Hitzig will in den Heidelb. J. 1839. H. XI. S. 1080.), wodurch ein eintägiges Passafest herausgebracht würde.

2) Daraus erklären sich die Stellen Ex. 13, 16. 34, 22. S. 429.

3) Vgl. Stern und Benfey, Monatsn. S. 224 f.

Dieser Theil des Jahres, in welchem zugleich gesäet ward, war den Ackerbau treibenden Israeliten allein wichtig, weswegen auch alle Feste in ihm enthalten sind; sein Anfang wird durch das Passa, sein Ende durch das Laubhüttenfest (dessen Vorfeier am 10. Tage des 7. Monates der Versöhnungstag war und als dessen Krone, der achte Tag, ein Sabbath galt)[1]) bezeichnet, während der חֹרֶף ein freude- und arbeitsloser ist. Doch sollte die Kraft der Sammlung, welche die Gemeinde in der ersten Hälfte des Jahres gewonnen, für die festlose andere Hälfte ausreichen. Die Beobachtung der hohen Feste machte man von der sinnlichen Anschauung des Neumondes abhängig. War dieser glaubhaft gesehen worden, so steckte man in späterer Zeit Feuerzeichen auf und auf diese achteten Wächter, welche auf Anhöhen oder Bergen u. s. w. aufgestellt waren. Daher heisst

1) Dieser Sabbath war der höchsten Freude gewidmet und wurde selbst durch nächtliche Feiern begangen. (Jes. 30, 29.). Man vgl. über alle acht Tage Lev. 23, 33—43. Num. 29, 12—38. Das spätere Gesetz Dt. 18, 13—15. spricht aber nur von 7 Tagen, als ob es diesen achten Tag tadle und trägt den Namen עֲצֶרֶת „zahlreiche Versammlung" wegen der Verpflichtung eines jeden Israeliten zur Theilnahme an diesem Feste, einen Namen, der im Lev. und Num. diesem achten Tage von Laubhütten eigenthümlich ist, auf den letzten Tag des Passa über, was daraus hervorgeht, dass es Dt. 16, 2—8. heisst: das Passa mit dem Feste des Ungesäuerten daure im Ganzen nur 7 Tage. — Das Wort עצרת steht Jo. 1, 14. auch von der Tempelversammlung bei einem Busstage, daher von der Festfeier selbst Am. 5, 21. Jes. 1, 13., und einmal scheinbar in einem dem heiligen ganz entgegengesetzten Sinne Jer. 9, 1., nämlich von einer Versammlung von Räubern. Allein dort mit Rücksicht auf die Festversammlung des Volkes, zu welcher Jer. c. 7 ff. redete. In der Mischnah heisst auch das Pfingstfest עצרת, weil es von der Tradition als der Schliesstag der Zeitperiode der 7 Wochen, deren Vortag der erste Ostertag ist, betrachtet wurde. Auch nach Josephus heisst das Wochenfest עצרת, als Beschlussfest oder Schlusstag, weil er der 50. Tag vom 2. Ostertage ab ist.

es Jer. 31, 6., wo das gerettete Israel aufgefordert wird, an den hohen Festen zu Jerusalem seinen Dank darzubringen: „Hüter auf Ephráim's Bergen rufen: Auf! und lasset uns nach Ssijjon steigen zu Jahve, unserm Gotte!" In weiter entfernte Gegenden sandte man Boten 2 Sam. 11, 1. In der Wüste wurde das Volk mit Posaunenschall am Heiligthum zusammengerufen, Num. 10, 1—3. wie später Jo. 2, 1. vgl. v. 15 f. Die zum Theil schon älteren chronologischen und ökonomischen Feste erfuhren, wie so viele alte Einrichtungen, durch Moses eine Reformation, indem er die veralteten und entarteten Festformen durch den neuen religiösen Geist neu belebte und sie durch einen gemeinsamen Gedanken zu einem Ganzen zusammenschloss. Der je siebente Tag, das je siebente Jahr [1]) sollte dem Jahve heilig sein, da Jahve auch über die Zeit verfügen kann, ausserdem noch als letz-

1) Die Feier des Sabbathjahres forderte nach ihrer ursprünglichen Bestimmung nichts als die Ruhe des Acker's Lev. 25, 1—7. und beim Ergänzer Ex. 23, 10. 11. Beide Gesetze sind nicht verschieden (obwohl beim Ergänzer שׁמט wie Dt. 15, 1 f. vorkommt). Der Erlass (שׁמטה) der Schulden Dt. 15, 1 f. im 7ten oder Sabbathjahre, die öffentliche Vorlesung des Gesetzes Dt. 31. 10—13. und der Erlass der Schulden (שׁמטה) im Sabbathjahre Dt. 15. 1 f. war dem Gesetze dem Ursprunge nach fremd. Es lag aber dem Deuteronomiker daran, den Erlass oder die Nichteintreibung der Schulden, welche in diesem Jahre Statt finden sollte, an's Herz zu legen. Ein Grund, warum der Deuteronomiker nicht von der Ruhe des Landes sprach, möchte auch darin liegen, dass dieser Theil des Gesetzes bisher nicht hatte in Erfüllung gebracht werden können und auch zu seiner Zeit nicht zu verwirklichen war. Von der Freilassung der Sclaven im Sabbathjahre ist weder Dt. 15, 12—18. noch beim Ergänzer Ex. 21, 2—14. die Rede. Die sieben Jahre sind (wie bereits S. 507. bemerkt worden) hier nicht nach der Ruhe der Sabbathjahre zu berechnen, sondern von jeder Frist an, in welcher die Sclaverei anfängt: und es war dies unstreitig eine von den Sabbathjahren unabhängige Einrichtung. Wenn es Jer. 34, 14, wo auf dies Gesetz gerücksichtigt ist, heisst: nach sieben Jahren (מִקֵּץ שׁ׳ שׁ׳), so ist dies, wie dort gleich näher erklärt wird, so zu verstehen, dass noch vor Ablauf des siebenten Jahres die Freilassung erfolgen muss.

ter Ring in der Festkette und zur Steigerung das je funfzigste Jahr (7×7) [1]). Diese Sabbathe (שַׁבָּתוֹת d. i. Ruhezeiten Ex. 20, 12.) [2]) sollten nach Ez. a. a. O. zu einem Merkmal oder Zeichen (אוֹת) zwischen Gott und dem Volke dienen, „dass sie wüssten, dass Jahve es sei, der sie heilige.“ Die Israeliten wurden also durch den Zwang der Ruhetage als eines nothwendig gewordenen äusseren Zeichens schon beschränkt, und sie mussten sich durch sie zur Erkenntniss des Wahren schon treiben lassen. Die gewöhnlichen Arbeiten des Lebens, die Zerstreuungen durch die Sorgen und Mühen desselben, sollen in diesen Zeiten aufhören; Jahve nimmt

1) Das Jobeljahr brachte die Ruhe des ganzen Staates, damit Alles, was in dessen Einrichtung und Ordnung der langsame Fortschritt der Zeit unvermerkt verwirrt hatte, auf seinen reinen Zustand zurückkomme und wie ein neuer Staat mit neuen Kräften erstehe. Keine würdigere Aufgabe gab es für den Gesetzgeber, als auf Mittel zu sinnen, den im Staat unvermerkt entstehenden Störungen, welche sonst so leicht zu gewaltsamer Abhülfe verführen, gesetzmässig entgegenzuwirken. Wirklich brachte das Jobeljahr ursprünglich nichts, als die Wiederherstellung des Besitzes der Aecker oder die jeder Familie auf's Neue dargebotene Fähigkeit zu einem arbeitssamen und selbstständigen Leben. Die Freilassung (vgl. קָרָא דְרוֹר Jer. 34, 8.) der israelitischen Sclaven, welche nach der Grundschrift Lev. 25, 30—54. hinzugefügt wird, kann nichts Wesentliches gewesen sein, da die spätere Gesetzgebung (Ex. 21.) schon auf Abhülfe denkt. (Vgl. S. 507.) Die mosaische Abkunft des Jobeljahres lässt sich, obwohl der Ergänzer Ex. 21—23 nicht davon redet, nicht in Abrede stellen. Es ist der letzte Ring einer Kette, welche eben durch ihn erst zu ihrem wahren Ende kommt. Vom Sabbathjahr, (dessen doch Ex. c. 23. ausdrücklich Erwähnung thut) zum Jobeljahr war nur ein kleiner Schritt.

2) Mit Recht verspottet Jos. c. Ap. II. 2. den übelwollenden, wenn nicht unwissenden Grammatiker, dass er das Wort Sabbath auf das aeg. *σαββὼ* oder *σαββάτωσις*, welches Aussatz bedeute, zurückführt. Die Israeliten sollen nach Apiôn den siebenten Tag zur Erinnerung eines solchen Aussatzes gefeiert haben, an welchem sie am 7ten Tage nach dem Auszuge aus Aegypten litten. S. 419.

diese Zeiten für sich in Anspruch und will, dass die Israeliten sich ungestört mit ihm beschäftigen. Dem Sabbath sind in dieser Hinsicht die grossen Festtage gleichgerechnet, an welchen ebenfalls kein Geschäft verrichtet werden sollte. Lev. c. 23. Dieser religiöse Grundgedanke der Ruhe und Verehrung Gottes ist zwar auch sonst dem Alterthume nicht fremd, allein nirgends so deutlich und eindringlich ausgesprochen, als in der mosaischen Festgesetzgebung. Nach den verschiedenen Bedürfnissen waren nun aber auch verschiedene Sabbathe nöthig. Es waren entweder Tagesabbathe für die Einzelnen, zur Erholung von der Arbeit der Werkeltage (יְמֵי מַעֲשֶׂה Ez. 46, 1.) oder Wochen- und Monatsabbathe für das ganze Volk, oder endlich Sabbathe von ganzen Jahren für den Acker und den Staat selbst. Einige dieser Festgesetze sind freilich mehr in dichterischem und prophetischen Geiste gegeben, als in dem der nüchternen und praktischen Gesetzgebung unserer Tage. Allein dass diese Vorstellung der Ruhe und Verehrung Jahve's allen Festen zum Grunde liegt, dass diese eben dadurch zu einem Ganzen verbunden werden und daher in ihrer Zusammenordnung das Werk Eines Geistes und aus Einem grossen Gedanken hervorgegangen sein müssen, also nicht etwa allmälig sich im Volke oder in mehren Köpfen ausgebildet haben können, ist überhaupt deutlich und geht aus Stellen wie Ez. 20, 12. Jer. 34, 13. 14. hervor. Die Feste bildeten einen Festkreis [1], daher Jesaja 29, 1. von einem „Kreisen der Feste" spricht. Man sagt nun gewöhnlich: die Israeliten hätten drei jährliche Hauptfeste gehabt, allein es gab ursprünglich

1) Das bedeutet wahrscheinlich schon der Festname חָג von חָגַג. Nach Aa.: Verbindung, Versammlung. Im engeren Sinne 2 Chr. 8, 13. מוֹעֲדִים, wie denn auch sonst מוֹעֲדִים Jes. 33, 20, mit חַגִּים abwechselt. Lev. 23, 4.

nach den 2 Hauptabschnitten des Jahres nur zwei Haupt-(Wochen-) Festzeiten: das Frühlingsfest (Passa und Massoth) und das Herbstfest (Laubhüttenfest); sie begannen und schlossen die שָׁנָה und entsprechen sich einander genau in ihren Ceremonieen [1]). Später spricht man allerdings von drei hohen Festen: Passa, Pfingsten, und Laubhütten. Dt. 16, 16. 1 Kön. 11, 25. 2 Chr. 8, 13. In dem Festkreise selbst herrscht die Siebenzahl vor: 1) Tagesabbath, 2) Erstes Hauptfest: Passa und Massoth und eng damit zusammenhängend gleichsam als Nachfolger und Schlusstag dazu betrachtet (daher auch Ezech. 45, 21. gar nicht genannt), das Fest der Wochen oder Pfingsten. 3) Neumond im 7. Monate kündigte das zweite Hauptfest an und ward daher vor allen Neumonden zum Jahresfeste erhoben. Das weite Hauptfest begann 4) mit dem Versöhnungstage, dem einzigen gebotenen Fasttage, daher ἡ νηστεία Apg. 27, 9.; es folgte 5) Laubhütten mit dem Schlusstage, dem achten Tage (Sabbath), 6) Sabbathjahr, 7) Jobeljahr. Auch in den beiden Hauptfesten kehrt die Siebenzahl wieder. I. a) Passa, b) Massoth, c) Pfingsten, d) der Neumond im 7. Monat, das zweite Hauptfest ankündigend. II. a) Versöhnungstag, b) Laubhütten, c) Schlusssabbath.

Nachdem wir das Gesetz nun auch seinen einzelnen Bestimmungen nach kennen gelernt hahen, sind wir vorbereitet genug, dasselbe noch einmal im Grossen und Ganzen zu überblicken, um unser Urtheil über seinen Werth und seine Bedeutuug abzuschliessen. Das Gesetz nahm in der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins noch eine untergeordnete Stufe ein. 1) Noch war ihm die Ewigkeit des Selbstbewusst-

1) Auch bei den alten Arabern, Babyloniern, Indern, Persern und Griechen gab es zwei solcher jährlichen Hauptfeste. Vergl. Ewald de feriarum hebr. origine ac ratione, in der Zeitschr. f. d. Kunde des M. 1840. Bd. 3. H. 3. S. 419 f.

seins oder der Unsterblichkeitsglaube nicht aufgegangen. S. 503. — Darin bestand 2) der Mangel des Gesetzes, dass es die Uebereinstimmung des Innern und Aeussern ohne Unterbrechung im äussern Besitz verheisst, vor Allem aber, dass es als letzten Zweck des religiösen Geistes die äussere Existenz der Familie und des Volkes setzt. S. 500. So war die Vergeltung des Gesetzes durchaus unmittelbar, sinnlich und diesseitig, und diese Lehre trat in einen, von dem Gesetze noch nicht zugegebenen Widerspruch mit der Erfahrung; dagegen lehrt das N. T. zwar auch eine diesseitige Vergeltung, aber die Vollendung wird in das Jenseits verlegt. Das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit und die Tiefe der Sündenerkenntniss waren dem Gesetze (im Gegensatz zum Gebote der Wiedergeburt im N. T.) fremd, vielmehr wurde der Geist, statt ihn ein für allemal in seine Innerlichkeit einzuführen, auf die Reihe der einzelnen Handlungen angewiesen. So rief das Gesetz durch seine Fassung im einzelnen Gebote jenen Trotz hervor, der auf sein Recht vor Jahve sich beruft und dafür den Lohn haben will. Andrerseits zwar bahnte es den Weg zum entgegengesetzten Ziele, zur Verzichtleistung auf das eigene Verdienst, da es dem Menschen seine Endlichkeit vor Jahve lehrte und ihn anleitete, sich darin preiszugeben und in den Gedanken Jahve's sich zu verlieren; aber selbst in diesem Gedanken der Endlichkeit fasst sich der gesetzliche Geist noch nicht als sündhaft, er erfasst sich noch nicht in seinem innern Gegensatz, sondern nur als formell-rechtlos und nimmt zu gleicher Zeit die unmittelbare Berechtigung in Anspruch, die es durch den Gehorsam gegen das Gesetz erhält. Das Gesetz nur konnte dem Einzelnen diesen Trotz einhauchen und diese Selbstständigkeit geben, mit der er sein Recht von Jahve fordern zu müssen glaubte. Das Gesetz konnte daher nicht die Räthsel lösen, in die es den Geist durch seine Anschauung von der unmittelbaren Vergeltung verwirrte,

sondern es musste vielmehr erst aufgehoben werden, wenn jene Räthsel gründlich gelöst werden sollten. — 3) Wie dem Gesetze (und dem Alterthume überhaupt) noch ein lebendiges Princip der Wiedergeburt fehlte, zeigt sich aber auch in der gegen das Recht des Geistes verstossenden Vorstellung, dass die Schuld in der Familie unbeschränkt und ungeschwächt sich fortpflanze, dass die Schuld der Väter an den Kindern heimgesucht werde. Die sittliche Reaction gegen den Familienzusammenhang war dem Gesetz noch fremd S. 501. — 4) ist es als Mangel des Gesetzes zu bezeichnen, dass es, im Gegensatz zur christlichen Lehre, welche die Schranken der ausschliessenden Nationalität überwunden hat (Eph. 2, 11—13.), sich noch ausschliessend (particularistisch) gegen andere Völker verhält und der göttliche Zweck desselben auf das einzelne, bestimmte Volk beschränkt wird. Auch in der Vorstellung von der Vorsehung zeigt sich diese particularistische Auffassung. S. 489 f. 5) Das Gesetz war noch äusserlich. Streng genommen dürfen wir zwar Inneres und Aeusseres im Gesetze nicht scheiden, so dass man etwa das Gesetz in ein religiöses (Sitten- und Cultusgesetz) und bürgerliches Gesetz eintheilte, denn auch in den äusserlichsten Bestimmungen lebt und webt derselbe gesetzliche Geist, Religion und Volksrechte sind noch Eins (wie z. B. im Gerichte die Gottheit angeschaut wurde) und der gesetzliche dienende Geist hat sich überall den idealen Inhalt des Gesezzes anzueignen. Dennoch blieb noch die Aeusserlichkeit des Gesetzes, denn der göttliche Wille blieb noch abstract, war noch nicht vollständig erfasst und die Unendlichkeit des sittlichen Geistes noch in keiner Bestimmung wirklich anerkannt. Die Aeusserlichkeit des Gesetzes zeigt sich z. B. darin, dass es kein Eigenthum giebt, dass die Familie noch ein identisches Ganzes ist, in welchem die sittlichen Unterschiede verschwinden, dass die Ehe noch nicht in ihrer sittlichen Bedeutung anerkannt ist, der Mann ausschweifen kann, ohne

die sittliche Pflicht gegen die Frau zu übertreten, dass die Frau überhaupt seiner Willkühr unterworfen ist. S. 508. Zur Aeusserlichkeit gehört die Furcht vor der Natur und deren vermeintlicher Unreinheit, welche geistig wirke, wodurch der gesetzliche Geist noch mit der Naturreligion in Berührung kam, S. 254., äusserlich blieben ferner die Opfer. S. 536. Aeusserlich ist auch die Vorstellung von den Strafen und Belohnungen im Dekaloge. Jahve schreibt sich hier das Recht zu strafen und zu belohnen zu, insofern nämlich im Gericht die Gegenwart Gottes angeschaut wird; allein, die Strafen und Belohnungen ausgenommen, welche den Fluch und Segen auf die Nachkommen ausdehnen, werden alle Strafen (denn von Belohnungen durch die Obrigkeit ist nicht die Rede) durch die Obrigkeit vollzogen. Indem aber so das religiöse und das rechtliche (bürgerliche) Verhältniss zusammenfallen, zeigt sich wieder die Aeusserlichkeit des Gesetzes. — Aber das Gesetz ist auch darin äusserlich, dass der Inhalt der Gesetze, also auch der religiös-sittlichen, für das Bewusstsein noch gar nicht wirklich vorhanden war. Der gesetzliche dienende Geist suchte zwar in seiner Innerlichkeit den Inhalt des Gesetzes zu dem eigenen zu machen und in Gehorsam an sich darzustellen, in jeder einzelnen seiner Thaten ist die Gesinnung und die Innerlichkeit anzuerkennen, ein opus operatum kennt das Gesetz nicht, und die Anerkennung des lebendigen Geistes ist nicht blosses Mundwerk, daher es Lev. 19, 17. heisst: „dass von Gott nicht nur auf das Aeussere, sondern auch auf des Herzens Grund gesehen werde“; aber die Handlung, die das Gesetz vorschreibt, bewegt sich noch in der Aeusserlichkeit und ist noch nicht im Bewusstsein wirklich vorhanden, die Innerlichkeit des gesetzlichen Geistes ist noch nicht die absolute und wahrhafte des Christen, die Richtung des Herzens geht mehr auf Gott zu, als dass dieser Gegenstand des Bewusstseins wäre. Wenn wir auf un-

serem Standpunkte auch die Allgemeinheit und Unendlichkeit des religiösen Geistes im Gesetze zu erkennen vermögen, so ist er im Gesetze selbst doch noch abstract und nicht innerlich. Die allgemeine Bedeutung des Gesetzes ist noch nicht entfaltet und entwickelt, die Aneignung der Gesetze folgt nicht aus ihrer innern Natur, sondern weil sie, von göttlichem Willen gesetzt, Gebote sind. Mit einem Worte: es fehlt dem Gesetze noch die Lehre oder Dialektik (wie wir sie im N. T. finden), in welcher jede einzelne Bestimmung von der Allgemeinheit wirklich durchdrungen und ihr gleichgesetzt ist, z. B. der Hauptsatz des Gesetzes: „Ich bin der Herr dein Gott" ist keine Lehre, sondern ist Gebot der abstracten Anerkennung Jahve's, d. h. „die Allgemeinheit entwickelt sich nicht zum Einzelnen, sondern erscheint unmittelbar als solches, ist nur als Einzelnes da." Auch die allgemeinen sittlichen Verordnungen, die sich nicht auf Androhung gerichtlicher Strafen stützen, sind Gebote, die nicht weniger als die anderen gesetzlichen Bestimmungen durch den göttlichen Willen allein gesetzt werden. Indem aber der gesetzliche Geist in seiner geschichtlichen Existenz den abstracten Willen im Gesetze noch nicht als den seinigen zu erkennen vermag, steht ihm das Gesetz noch immer gegenüber als sein Gegensatz, und so erscheinen die innerlichsten religiösen Bestimmungen des Gesetzes in ihrer abstracten Innerlichkeit als äusserlicne, positive Satzungen. Jeder Unterschied ist zwischen den Geboten getilgt und also auch der Unterschied zwischen dem Dekalog und den übrigen rechtlich-religiösen Statuten. Die Gebote des Dekalogs aber werden zu eben so positiven, einzelnen Satzungen, wie es die übrigen Theile des Gesetzes sind. Für das gesetzliche Bewusstsein sind solche allgemeine moralisch-religiöse Bestimmungen, wie sie der Dekalog aufstellt, und das Gesetz auch sonst z. B. zu Gunsten der Fremdlinge, Wittwen und Waisen ausspricht (Lev. 19. Ex. 22, 21. 23, 9.) nicht

Ausdruck der Sittlichkeit d. h. nicht Selbstbestimmung des sittlichen Geistes, sondern Satzungen einer äusserlichen Autorität und dem gesetzlichen Geiste war noch nicht die Form der Moralität (der inneren Selbstbestimmung, der Subjectivität) eigen. Falsch ist es also, wenn man sagt: der Dekalog sei von vollkommen innerlicher Tendenz und enthalte die „vollständige Quintessenz", alle übrigen gesetzlichen Bestimmungen seien ein Commentar dazu und daher äusserlich. Die Aeusserlichkeit auch des Dekalogs ist schon früher an einem Beispiele: an der Vorstellung von der Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern nachgewiesen S. 501. Aber auch das Gebot: „Lass dich nicht gelüsten" (Ex. 20, 14.) kann nicht den geistlichen und innern Charakter darthun. Vielmehr wie das Gesetz die That verbietet, so will es auch den ersten (formellen) Anfang derselben verbieten. Die Gesinnung erscheint hier nicht als die einzige Macht, welche allein das Wesen der That bestimmt. Zwar hat man jenen innerlichen Charakter auch den Geboten: „du sollst keine anderen Götter haben neben mir" zugeschrieben, denn es werde ja im Gesetze Dt. 6, 4. 5. geboten: „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen!" Allein wir sahen S. 501. bereits, dass diese Liebe und Hingabe an Gott in der Gesetzerfüllung besteht und somit äusserlicher Natur ist. Die Gebote der Gottesfurcht und Gottesliebe (Ex. 20, 2. 6.) beweisen nichts weiter als den religiösen Charakter des Gesetzes; Gottesliebe und Nächstenliebe, wie sie im Gesetze geboten werden, geben sich im Gohorsam gegen die Satzungen kund; die Gebote, welche sie vorschreiben, sind einzelne Gebote neben anderen und enthalten diese nicht in sich. In der Liebe, wie sie das Evangelium aufstellt, ist Alles enthalten, und daraus folgt Alles, mit Bewusstsein stellt es die Liebe als das Allgemeine auf, aus dessen Selbstbestimmungen alles Einzelne frei hervorgeht. Das Gesetz geht aber nicht von der Liebe aus, sondern von der Herzenshärtigkeit. Von

Aussen dringt es in das Innere mit dem kategorischen: du sollst! um den harten Nacken des Volkes zu brechen. Aeusserlich war ferner die noch unbewusste Symbolik S. 531., in deren Aeusserlichkeit noch die Subjectivität lebte und in ihr allein mit ihrer Innerlichkeit erschien und so lange dies der Fall war, fehlte das Gebet („das freiwillige Opfer des Mundes" Ps. 119, 108.) im Cultus der Gemeinde, denn dieses konnte erst bei der grössern Innerlichkeit des religiösen Geistes Bedeutung gewinnen. In den Cultus der Gemeinde trat es noch nicht als wesentliches Moment ein. Zwar wird im priesterlichen Segen Num. 6, 22—27. der Name Jahve's auf die Gemeinde gelegt d. h. die Gemeinde wird mit Jahve in Beziehung gesetzt, doch ist die ausdrückliche Gegenbeziehung der Gemeinde, dass sie auf jenem Segen mit Amen antwortete (mit den Worten: so sei es in der That) noch nicht geboten; dies ist nur im späten Gesetz Dt. 27, 13—26. für einen bestimmten Fall gefordert. Ein Ansatz zum wirklichen Gebet (des Hohenpriesters) findet sich ausser dem priesterlichen Segen nur noch Lev. 16, 21. Am Versöhnungstage bekannte der Hohepriester die Sünden des Volks auf das Haupt des Bockes, der dem Azazel zugesendet wurde. Das Gebet für die Darbringung des Zehnten vom je dritten Jahr bringt erst das Deut. 26, 12—15. Wenn die Erzväter beten, so gehört dies der späteren Erzählung an, auch gehören sie nicht unter das Gesetz.

Die Schwäche des gesetzlichen Princips war also die abstracte, bestimmungslose Innerlichkeit, die um dieses Mangels willen unmittelbar zur Aeusserlichkeit wurde. Ohne die unbewusste Symbolik wäre das gesetzliche Princip zu einer Abstraction geworden. Weil die Anerkennung Jahve's selbst noch abstract ist, musste sie sich mit solcher Symbolik verbinden und in ihr erscheinen, ohne so zugleich von dem Bewusstsein des Allgemeinen wirklich durchdrungen zu sein. Aber der Ceremonialdienst und die unbewusste

Symbolik stehen in realem Gegensatz zu der absoluten Religion, der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, obwohl dieser Dienst eine Vorbereitung zum Evangelium war. Daher sagt Christus, als er die Zeit der geistigen Anbetung als angebrochen und als kommend verkündigte, dass die Zeit kommen werde, da man den Vater nicht mehr im Heiligthum von Jerusalem anbeten werde. Jener Gegensatz ist aber auch der Weg zur Anbetung im Geist; die inneren Kämpfe und Widersprüche, die der gesetzliche dienende Geist zu erfahren hatte, waren der Weg zur evangelischen Freiheit; darum sagte Christus: „das Heil komme von den Juden“ [1]).

Haben wir nun das Gesetz in seiner Beziehung auf das Volk Israel kennen gelernt, so bleibt uns schliesslich noch übrig, nachzuweisen, wie sich das Volk zu demselben während des Wüstenzuges dem Gesetze gegenüber verhielt. Je bestimmter Moses als der Mittler des Bundes bezeichnet wird und je deutlicher er als die hohe, gewaltige Persönlichkeit dasteht, welche die Masse des Volkes zu sich heran und mit sich fortzog, desto erklärlicher wird es, wie das neue, durch ihn mitgetheilte Leben nicht auf gleiche Weise und nachhaltig alle durchdrang, dass nicht in allen dieses neue Leben die vollkommene und ungestörte Herrschaft über das Alte erhielt. Grade weil das Gesetz äusserlich war und in einer Menge positiver Bestimmungen sich darstellte, mit denen das Bewusstsein noch nicht eins war, deshalb gerade offenbarte sich die Unmöglichkeit, dass es als Gesetz seine Erfüllung finden könne. Das Volk hatte sein Selbstbewusstsein in Jahve nicht erreicht; der abstracte mosaische Monotheismus mit seinem symbolischen Cultus konnte dem rohsinnlichen Volkscharakter auf die Dauer nicht zusagen und es gehörte ein Jahrhunderte

1) Auszuführen, wie es um das πληρῶσαι im Evangelium stehe, ist hier nicht der Ort.

langer Kampf dazu, um den eigenen halsstarrigen Willen, Ex. 32. 9. 33, 3., der dem göttlichen entgegenstand, zu brechen. Schon in der Wüste, nach der kurzen Zeit der Anhänglichkeit an Gott, Jer. 2, 2 f., zeigte das Volk (nach dem Ergänzer) öfters Mangel an Glauben und Zutrauen zu Gott (Num. 11. 13. 14. 21, 1—9. und hing auch nach der Aussage der Grundschrift zu Ende des Wüstenzuges in Moab, wo es die Heiligthümer des Baal auf den ihm geweihten Höhen und Bergen vorfand (Num. 22, 41. 23, 28.), dem unsittlichen Baaldienst an, Num. c. 25. Damit stimmt Hos. 9, 10—12 überein. Er schildert es, wie das Volk sich schon in der Wüste nicht Jahve, sondern der Schande (בֹּשֶׁת = Aschera, vgl. Jer. 3, 24. mit 11, 13.) geweiht habe und ebenso abscheulich geworden sei, wie der Gegenstand seiner unreinen Lüste. Nach dem Ergänzer (vgl. S. 463.) verfiel das Volk sogar gleich Anfangs in den Apisdienst (Ex. 32—34.), und selbst Aharon blieb von solchem Götzendienste nicht rein, obwohl in Aegypten das Gebot ausgegangen war: „die ägyptischen Klötze wegzuwerfen." Ez. 20, 7. 23, 3. 19, 21.; vgl. Sap. 11, 15. 12, 23. 24, 15, 18. 19. Entsprechend wird der Volkszustand während des Wüstenzuges bei den Propheten geschildert. Nach Ezechiel bewies das Volk, wie es in Aegypten eine werthlose Horde von Sslaven gewesen war, diese sclavische Gesinnung auch als die göttliche Gnade eintrat und das Volk aus Aegypten geführt wurde, als es die Freiheit des Volkes Gottes erhalten hatte Ez. 20, 8. 9., denn es trug nicht nur nichts zum Werke der Befreiung bei, sondern widersetzte sich sogar demselben, vgl. Ex. 5, 2 f. Das niedrige sinnliche Wesen der Kenáaniter klebte dem Volke wie von der Geburt an, daher es Ez. 16, 3. heisst: „deine Ursprünge und Ausgänge sind vom Lande der Kenáaniter, dein Vater ist der Emoriter und deine Mutter eine Chittäerin", und dass diese Gemeinde bei ihrer Entstehung sehr hülflos, in grössestem, leiblichen Elende, wie ein aus Ekel aus-

gesetztes Kind war, Ez. 16, 2., zeigt die alte Geschichte von Aegypten Jer. 2, 2. Hos. 2, 1. (danach Jes. 54, 6. Ez. 16, 6 ff.). Dieselbe niederträchtige Gesinnung blieb dem Volke, als das Werk der Befreiung geschah. Die Mühseligkeiten des freien Zustandes wollte es nicht ertragen und es wünschte sich in das Diensthaus und zu den Fleischtöpfen seiner Dränger und Treiber zurück. Ex. 16, 9. 17, 3. Als endlich sein religiöses Bewusstsein durch das Gesetz bestimmt war, wandte es sich schnell von dem gebotenen Wege ab und stürzte sich in die Knechtschaft des Naturdienstes zurück, aus der es durch das Gesetz befreit werden sollte. Sie fehlten in der Wüste schon gegen die Gesetze und Ruhetage, Ez. 20, 13—16. v. 21., sie fielen gegen alle Sitte der Völker (Jer. 2, 11.) von ihrem einzigen uralten Gott, der ausserdem der einzigwahre ist, ab und vertauschten ihn mit Ungöttern. Jer. 2, 10—13. So konnte es heissen: „es ist ein halsstarriges Volk!" Ex. 32, 9. 33, 3. Von dem Tage an, muss ihm der Gesetzgeber vorwerfen, da es aus der Dienstbarkeit seiner Bestimmung entgegengeführt wurde, habe es sich dieser immer widersetzt. Es wurde deshalb nicht um seiner Gerechtigkeit willen der Freiheit und Selbstständigkeit entgegengeführt. Dt. 9, 5—7. Auch nach Jer. 7, 24. 25. ward der Zustand des Volkes nicht besser: „von dem Tage, an dem die Väter des Volkes aus Aegypten zogen bis zu den Zeiten des Jeremia", und nach der geschichtlichen Erinnerung des Hos. 4, 7. ging das Sündigen im Volke progressiv fort. Jemehr sie zu einem grossen Volke gediehen, in demselben Verhältnisse mehrten sich ihre Sünden gegen Gott, vgl. Hos. 10, 1.; nämlich mit dem Wohlstande stieg die Bevölkerung, der Uebermuth und damit die Sündenmenge Dt. 32, 15 f. Der Götzendienst war nach Ez. 16, 15—29. (und die Geschichte bewahrheitet es) zuerst ein kenáanitischer, dann wandte er sich (als die Israeliten schon wieder im Lande waren) zu ihren Nachbaren, den üppigen sinnlichen Aegyptern

(v. 26.) [1]) und zu deren Bundesgenossen, den Philistern

1) Weder das Zehnstämmereich (Ez. 23, 8. vgl. v. 7.) noch Juda (c. 8, 7—13. vgl. 23, 19—21.) gab den ägyptischen Apiscultusauf. Eine Verläumdung Späterer aber ist es, dass die Israeliten nach der ägyptischen Zeit, in Kenáan, den Cultus des Esels, welchen die Aegypter dem wilden Typhon beigesellten, angehangen hätten. Nach Tacit. V, 3. „hat Moses selbst in Kenáan viele Gebräuche eingeführt, die denen der übrigen Menschen estgegengesetzt sind; unter Anderen wurde das Bild des Thieres (des Esels) das sie in der Wüste vom Durste befreit hatte (vgl. S. 419.) im Allerheiligsten verehrt.“ Schon vor ihm, sagt Plutarch (Sympos. IV, quaest. 5.), geschah es, dass der Esel, welcher den Juden die Wasserquelle gezeigt hatte, von ihnen verehrt wurde. Diese Nachricht rührt wahrscheinlich vom Posidonius, dem Lehrer Cicero's her, welchen Plutarch vielfach benutzt hat. Posidonius ist auch die Quelle für das Fragment von B. XXXIV, 1. des Diodor (I. p. 524. ed. Wessel), welcher erzählt: „Antiochus Epiphanes begab sich in das Allerheiligste des Tempels und fand daselbst das steinerne Bild eines langbärtigen Mannes, der auf einem Esel sass, und den er für den Moses hielt, den Gesetzgeber der Juden und Gründer Jerusalems.“ Auch Apiôn berichtete, nach Jos. c. Ap. II. 7.: die Juden hätten im Allerheiligsten einen goldenen Eselskopf aufgestellt gehabt und hoch und heilig gehalten und denselben habe Antiochus Epiphanes im Tempel vorgefunden. Dass diese Erzählung, wie sie in abfolgender Zeit Diodor, Apiôn und Tacitus überliefern, auf Posidonius als ihre letzte Quelle zurückzuführen sei, geht wohl daraus hervor, dass Apiôn sie nach Josephus ausdrücklicher Versicherung aus Posidonius genommen hat. Dass sie aber nicht über des Posidonius Zeit hinausgehe (wenn dieser sie auch nicht erfunden hat) erhellt daraus, dass Josephus auf andere, namentlich ältere, Schriftsteller der Griechen sich beruft, welche die Einnahme Jerusalem's durch Antiochus Epiphanes erzählen, die aber nichts von dem Esel berichten. Dass dieser Mythus aber aus einer Uebertragung des syrophönizischen Eselcultus des Typhon auf die Juden entstanden sei, hat J. G. Müller in den Stud. und Krit. 1843. H. 4, S. 993 ff. nachgewiesen. Auch bei anderen Schriftstellern, die den Posidonius benutzten, finden wir analoge Behauptungen. So sagt Plutarch (Sympos. IV, quaest. 6.), die Juden verehrten den Dionysos, eine gehässige Ansicht, welche Tacitus (h. V, 5.) zurückweist. (Quia sacerdotes eorum tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur, vitisque aura templo reperta, Liberum patrem coli, dominatorem orientis, quidam arbitrati sunt, ne-

(v. 27.), endlich zu den Assyrern und weiter gar zu den Babyloniern (v. 26—29.). Gewiss ist aber, dass die Israeliten in allen diesen Zeiten den Jahve in den fremden Göttergestalten verehrten; erst in der Makkabäerzeit gewann der Götzendienst eine andere Gestalt.

Das niederträchtige, halsstarrige und verworfene Volk fand sich also in schroffem Widerspruch mit der Aufgabe: „ein heiliges Priestervolk", ein „Volk Gottes" zu sein. „Wenn also das Volk Dt. 8, 5. daran erinnert ward, wie sich die Fürsorge seines Gottes in den vierzig Jahren, da das Volk in der Wüste lebte, bewiesen habe und hinzugesetzt ist, der Herr sein Gott habe es gezüchtigt (wie einer seinen Sohn züchtigt), so will die Schrift damit sagen, darin habe sich der Gott des Volkes in seiner Güte offenbart, dass er das Maass der Strafe verringert, die Strafe, die eigentlich bis zur Vernichtung hätte fortgehen müssen, väterlich gemildert habe. So stand ihm noch ein harter Kampf bevor, in welchem der eigene Wille, dem göttlichen gegenüber, gebrochen werden konnte und es zeigte sich schon zu des Moses Zeit, wie wenig fest das Gesetz in dem Volksgeist gegründet war. Natürlich konnte auch schon das Gemeindeleben während des Wüstenzuges keine festen Wurzeln schlagen, sondern verfiel Num. c. 16—18. vgl. 26, 9, f. c. 12. vgl. v. 7 f. Was den Cultus der Israeliten in dieser Zeit betrifft,

quaquam congruentibus institutis, quippe Liber festos laetosque ritus posuit.). Plutarch erwähnt ferner (Symp. IV, qu. 5.) die Heilighaltung und Opferung der Schweine bei den Juden; Apiôn (bei Jos. c. Ap. II. 7, 8.) die Verehrung Apollon's im Tempel und die Menschenopfer. Da nämlich die Juden den siebenten Tag, den Tag des Kronos, des Nationalgottes der Vorderasiaten, feierten, dem Sohne des Kronos, dem Osiris, von den Aegyptern aber Menschenopfer dargebracht wurden (Plut. de Iside §. 73.), so entstand die gehässige Sage, dass die Juden jährlich einen Menschen opferten. Was andere sonst noch von götzendienerischem Cult der Israeliten fabeln, erklärt sich aus dem vorderasiatischen Cultus und seiner Uebertragung auf die Juden.

so ist zuförderst aus Am. 5, 26. nicht erweislich, das die Israeliten eine Gestirngottheit verehrt hätten, denn in jener Stelle ist gar nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft die Rede und v. 26. wie auch v. 27. sind blos Folgerungen aus dem Vorigen. Auch kann man aus Dt. 12, 8. 9. nicht schliessen, das Einheitsgesetz des Cultus (Lev. 17.) sei, soweit derselbe selbst zur Ausführung kam, nicht gehalten worden, denn gemäss der Fiction, worauf das ganze Buch beruht, trägt der Deuteronomiker den gesetzlosen Zustand seiner Zeit in die mosaische zurück, da er ja nicht sagen konnte: trotz dem Gesetze Moses thut jetzt ein Jeder, was ihm gefällt. Ferner heisst es Am. 5, 25.: „habt ihr Opfer und Gabe mir dargebracht vierzig Jahre lang, Haus Israel?" Allein diese Stelle zeugt nicht gegen die Opfergesetzgebung und die Erzählungen von dargebrachten Opfern (z. B. dem Bundesopfer) überhaupt, da sie Opfer im Namen der Gemeinde, wenn auch dürftige, nicht ausschliesst, sondern höchstens Privatopfer. Gleich wichtig ist das Wort bei Jer. 7, 21—23.: „Eure Vollopfer fügt zu euren Schlachtopfern, und esset sie frisch! Denn nicht redete ich mit euren Vätern noch befahl ich ihnen (צִוִּיתָם), als ich sie aus Aegyptenland führte, über Angelegenheiten von Voll- und Schlachtopfern, sondern nur dieses befahl ich ihnen: höret auf meine Stimme, dass ich euch Gott werde und ihr mein Volk werdet und geht auf jedem Wege, den ich euch empfehle, dass es euch wohl gehe!" Mit dem Scheine des Rechtes hat man aus dieser Aeusserung folgern wollen, sie zeuge gegen den mosaischen Ursprung des Opfergesetzes und des ganzen damit zusammenhangenden Ceremonial- und Cultusgesetzes überhaupt, indem es nur das Sittengesetz, den Inhalt des Dekaloges (v. 9.) vielleicht allein, als mosaisch ansehe. Allein in dieser Folgerung liegt ein Fehlschluss. Der Nachdruck ist in jener Stelle auf צִוִּיתם „ich befahl ihnen" und צִוִּיתִי „ich befahl" zu legen. Sie besagt

also: dass im Gesetze nicht eigentlich solche Opfer (v. 21.) verlangt würden, sondern andere, unentbehrliche Dienste Gottes, welche jeder Einzelne zu jeder Zeit zu leisten hat, und welche zugleich die ewigen Verheissungen des Segens tragen. Die wenigen Fälle nämlich, wo das Gesetz nicht von der Entrichtung freiwilliger Opfer, sondern von nothwendigen Opfern eines Einzelnen spricht, kommen bei Jeremia, wo von freiwilligen, glänzenden Opfern die Rede ist, gar nicht in Betracht. Die beste Erklärung der Worte Jeremia's giebt der Ausspruch Hosea's 6, 6.: Liebe habe ich gefordert und keine Schlachtopfer" und dabei erinnern wir uns an die Stellung, welche Jeremia zu dem alten Bunde einnahm. Er stellt ebensowenig die mosaische Gesetzgebung selbst in Abrede als der dem jeremianischen Zeitalter angehörende Dichter von Ps. 50., welcher v. 5. das Volk den feierlichen Bund unter Opfern schliessen lässt, gleich dem Ergänzer im Pentateuch. Unerklärlich wäre es auch, wie derselbe Jeremias (34, 13. 14.) das Sabbathsjahrgesetz als ein dem Mose gegebenes Gesetz hätte bezeichnen können, wenn er im Allgemeinen den mosaischen Ursprung aller Opfergesetze abgeleugnet hätte, da die mosaischen Feste ohne Opfer nicht gedacht werden können, das Gesetz über das Sabbathsjahr aber, da dieses nur ein Ring in der Kette des mosaischen Festcyclus ist, die übrigen Feste, und somit auch Opfer, wenigstens dem Gesetze nach, voraussetzt. So lässt auch Ez. 20, 12. die Sabbathe, d. h. offenbar die Feste überhaupt, und somit die Opfer, in der Wüste eingesetzt sein.

Dass sich aber das Volk während des Zuges nicht in die alten mosaischen Vorschriften hineinlebte, zeigt an einem Beispiele deutlich Jos. 5, 2—9. in einem Stücke, welches der Grundlage nach gewiss der alten Grundschrift angehört. Das Passa wurde nach dem Auszuge nur noch einmal am Sinai gefeiert Num. c. 9., aber auf ausdrücklichen Befehl, denn Ex. 12, 25. ist

geboten: die Israeliten sollten es im Lande Kenáan, nicht aber während sie in der Wüste wanderten, feiern. (vgl. Jos. 5, 10 f.) Andrerseits mag sich nun auch schon eine Kunde vom Gotte Israels von dem Bundesvolke aus unter die anwohnenden Heidenvölker verbreitet haben. Mächtige Eindrücke hatten die grossen Thaten Jahve's bei allen umwohnenden Völkern hervorgebracht Ex. 15, 14. Jos. 5, 1. und die Gotteserkenntniss Rachab's Jos. 2, 9 f. mag aus dieser Kunde abzuleiten sein.

VII. Israel in den moabitischen Gefilden.

Aus den weidereichen Triften am Choreb brach die Gemeinde auf, im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, am zwanzigsten Tage des zweiten Monates. Num. 10, 11. Dt. 1, 19.[1]) Nur von Süden aus wollten sie in das wohlbeschützte Kenáan eindringen. Nach drei Tagereisen kamen sie (vgl. Num. 10, 33 f.) zuerst nach Thabérah (11, 1—3.), von da nach Qibroth Thaawah (Gräber der Lüsternheit (11, 34. 33, 16.), und da nach c. 11, 31. der Wind „vom Meer" den Israeliten Wachteln zuführte, so deutet dies wohl auf eine Lagerstätte am rothen Meere. Für diese Oertlichkeit spricht auch, dass, als Jahve den Israeliten Fleisch im Ueberfluss verspricht, Moses nicht begreift, woher es für die Menge kommen solle und (11, 22.) sagt: „sollen alle Fische des Meeres für sie gesammelt werden, dass es

1) Die nächste chronologische Angabe findet sich dann Num. 20, 1., wo der erste Monat ohne Zweifel der erste Monat des vierzigsten Jahres seit dem Auszuge sein soll. Danach würden die Gesetze Num. c. 10, 11. — 19, 1. in die Zeit vom zwanzigsten des zweiten Monates im zweiten Jahre bis zum Schluss des 39. Jahres fallen sollen.

für sie ausreiche?" Wahrscheinlich [1]) ist die Station Qibroth Thaawah bei dem heutigen Dahab am Meere zu suchen, denn die nächste Station Chasseroth ist Dt. 1, 2. mit Di-Zahab verbunden, als zwei Orte, an denen Moses zu dem Volke Israel geredet habe. Da die Israeliten nun also dahin auf ihrem Zuge gekommen sein müssen, so haben wir wohl Di-Zahab, welches von Burckhardt, Robinson [2]) und Aa. mit dem heutigen Dahab zusammengestellt wird, für die Station Qibroth Thaawah zu halten, sie erhielt aber letzteren Namen, weil sie daselbst die Lüsternen im Volke begraben hatten (Num. 11, 34.). So gelangten sie also wahrscheinlich vom Sinai aus durch Wady Sheikh in das Wady Zackal bis Dahab am Meere. Vielleicht führte Moses aber die Israeliten diesen Umweg und nicht den kürzesten Weg nach Kenáan über den Tränkort Zalakah auf el Ain zu, weil sie auf diesem Wege Rephidim oder Wady Sheikh, wo die Israeliten mit den ʿAmaleqitern kämpften (S. 448.), hätten berühren müssen, Moses aber einen zweiten Kampf mit diesen Beduinen, wie einst mit den Philistern (Ex. 13, 17. S. 431.) vermeiden wollte.

Die hohe Begeisterung, von welcher nach dem Ergänzer das Collegium der 70 Aeltesten, das Moses nach demselben Zeugen aus der Zahl der Zeqenim und Schoterim eingesetzt hatte, ergriffen gewesen, war schon am Ende der ersten feierlichen Versammlung dahin (S. 517.). Hieraus erklärt sich die Erzählung des Ergänzers Num. 11, 26 ff. Zwei Männer, Eldad und Mädad, gehörten zwar mit zu den Verzeichneten oder Eingeladenen (כְּתוּבִים, nämlich sechs aus jedem der zwölf Stämme), waren aber nicht mit zum heiligen Zelte berufen, vermuthlich weil man die heilige Zahl 70 für passender hielt, als 72. Diese aber fingen nun

1) v. Raumer Beiträge S. 6 f.

2) Robinson Pal. III. 160. vgl. I. 242. 245.

im Lager an zu weissagen, oder in prophetischer Begeisterung den Willen Gottes zu verkünden, indem sie nicht geringer sein wollten, als die anderen 70. Die Dienerschaft [1]) stattete dem Moses davon Bericht ab und Josua, welcher dies für eine bedenkliche Unregelmässigkeit hielt, forderte seinen Meister auf, ihnen schleunig Einhalt zu thun. Allein Moses (wie bei einer ähnlichen Veranlassung Jesus Mt. 9, 39.) verwies ihm seinen unzeitigen Eifer und der Ergänzer lässt die tiefen Worte sprechen: möchte doch das gsnze Volk prophetisch, d. h. zum Bewusstsein des göttlichen Willens durchdrungen sein! Vgl. S. 497.

Um diese Zeit (Num. 11, 31 f.) „brachte ein Wind (Südostwind Ps. 78, 2 f.) Wachteln (שׂלו) herbei vom Meere und streute sie um das Lager bei einer Tagereise an jeder Seite, rings um das Lager, und bei zwei Ellen hoch über der Erde," wobei unentschieden bleibt, ob dies heissen soll: sie flogen wegen ihrer Abmattung nur noch zwei Ellen hoch, so dass man sie ohne Mühe fangen konnte [2]), oder ob zu erklären: sie lagen überall (nach Aa. hier und da) 2 Ellen hoch. Solche Wachteln (vgl. S. 169.), von besonderer Grösse finden sich in Arabien und Syrien in ungeheurer Menge, sind leicht zu fangen und werden von den Eingebornen gern gegessen. Das Sagenhafte und Wunderbare liegt Num. a. a. O., vgl. v. 18 f. und Ex. 16, 12., nur darin, dass sie zu gelegener Zeit, in ungeheurer Menge und nach Vorausbestimmung kamen. Nachdem das Volk nun diese Wachteln abgeschlachtet hatte, trockneten sie die, welche sie nicht frisch geniessen wollten an der Sonne, wie es

1) הַנַּעַר. v. 27. ist „die Dienerschaft". Vgl. Ewald krit. Gr. S. 568. Maurer zu Jos. 9, 23. (Deutsche Bearbeitung). Dass nicht Josua, der Meschareth Mose's (Num. 11, 28.) gemeint sei, sah schon Abenezra.

2) Dies merkt Jos. Arch. 1, 1, 5. an.

jetzt noch die Orientalen mit den Zugvögeln und Fischen machen. Es war den Israeliten verheissen, dass sie einen Monat lang davon essen sollten (Num. 11, 19.), aber nach v. 33. starben sie alsbald vom Genuss derselben und zwar, nach der dort angedeuteten Vorstellung, zur Strafe. Ein Grund des Sterbens, etwa weil der Genuss übermässig war, oder weil die Wachteln sich von giftigen Kräutern nähren [1]) und dadurch tödtlich werden, oder weil die in Unzahl getrockneten Wachteln die Luft verpesteten, ist weiter nicht angegeben. Diese Station (Dahab oder Di-Zahab) soll nun aber wegen jenes Ereignisses den Namen: „Gräber der Lüsternheit" (Qibroth Thaawah) erhalten haben.

Zunächst gelangten die Israeliten nach Chasseroth (11, 38.), d. i. bis zum unweit des Meeres gelegenen Brunnen el Hhudhra, achtzehn Stunden vom Sinai [2]) in der Richtung, welche die Israeliten einschlugen. Hier erfuhr Moses sogar von seinen Geschwistern Widerstand (c. 12.) [3]), aber da nach der Anschauung des Ergänzers, der Glaube an Jahve mit dem Vertrauen auf Moses, als dem erwählten Knechte Gottes, unzertrennlich verbunden war (vgl. Ex. 14, 31.), so muss der als Strafe betrachtete Aussatz der Mirjâm (denn diese wird wohl als die Verführerin Aharon's gedacht), welcher selbst durch Moses Fürbitte nicht abgewendet werden kann (Dt. 24, 8. 9.), es darthun, was den Verächtern dieses ausgezeichneten Mannes bevorstehe. — Von

1) Plin. h n. 10, 23. Rosenmüller's Schol. zu Num. 11, 33.

2) Nach Burckhardt, Raumer, Robinson (Pal. I. 248 f.) und Aa.

3) Die Kuschäerin 12, 1. ist unbedenklich für die Ssipporah zu halten, vgl. S. 393 f., wenn Moses diese auch schon vor 40 Jahren geheirathet hatte. Um chronologische Genauigkeit bekümmerten sich die Erzähler im Pentateuche wenig und dass Midian auch Kusch heisse, ist schon früher (S. 286.) nachgewiesen worden.

Chasseroth [1]) brach man alsdann auf (Num. 12, 16. 33, 18 f.), um nach der Wüste Pharran, westlich vom Gebirge Seir, zu gelangen; vgl. Num. a. a. O. und 10, 12., wo diese Wüste als der erste Ort, an welchem die Israeliten sich nach dem Aufenthalte am Sinai zuerst lange Zeit (Dt. 1, 16.) wieder aufhielten, genannt ist und dann erst (v. 33. 11, 1—3. 34.) die Stationen bis dahin angegeben werden. Ein genaues Stationenverzeichniss von Chasseroth bis Qadesch erhalten wir Num. 33, 18—30. Die dort genannten Stationen sind: Rithma, Rimmôn-Pheress, Libnah (לבנה = לבן Dt. 1, 1.), Rissah, Qehelatha, Har-Schepher, Charada, Maqheloth, Thachath, Therach, Mithqach, Chaschmonah, Moseroth (= Moserah Dt. 10, 6.); im Thale el Arabah, am Flusse des Berges Hor [2]) und endlich Benä-Jaʿaqan, welches in Seir in der Nähe von Qadesch gelegen haben muss. Die Wüste Pharran aber, worin an der Grenze der Edomiter (Num. 20, 16.), der Ort lag (Dt. 12, 26. und 1, 19. vgl. mit Num. 13, 3.), welcher später beim zweiten Aufenthalte der Israeliten daselbst (Num. 33, 36.) Qadésch genannt wird, war in der Hauptsache mit der Wüste Ssin (צִן) eins (Num. 12, 16. vgl. m. 13, 21.), bestimmt wird auch Qadésch, am Fusse des südlichen Grenzgebirges Kenáan's, als der Ort genannt, wo der Mittelpunkt des Lager's war. Num. 13, 26. 20, 1. 14. Dieses wird aber Num. 20, 1. in die Wüste Ssin gesetzt und 33, 26. geradezu mit Ssin identificirt, vgl. 27, 14. Uebrigens erhielt der Ort Qadésch, wie schon bemerkt, erst wegen eines spätern Ereignisses seinen Namen. Er hiess Aen-Mischpat (vgl. Gen. 14, 7.) wegen des Urtheiles über Moses und Aharon, vgl. Num. 20, 12., Qadésch aber, weil Jahve sich dort an den Israeliten geheiligt hatte,

1) Vgl. über den Weiterzug Robinson a. a. O. III. 1. 170 f.
2) Hengstenberg's Auth. II. S. 430

21, 3. Dieser Ort, eilf Tagereisen vom Choreb, Deut. 1, 2., hiess früher Barnéa[c] und an einigen Stellen (Dt. 1, 2. 19.) kommt dieser ursprüngliche Name Barnéa[c], wohl zum Unterschiede von dem Qadésch im Westjordanlande, noch in Verbindung mit Qadésch vor, während der Ort gewöhnlich (vgl. Num. 34, 4. Dt. 2, 44. Jos. 10, 42.) blos Qadésch genannt wird. Auch die Wüste, in welcher Qadésch-Barnéa[c] lag, musste, wie im Obigen gezeigt worden, ihren frühern Namen Ssin mit dem Namen Qadésch vertauschen, oder wenigstens diesen Namen als Beinamen annehmen. Wir ersehen übrigens aus jenen vierzehn Stationen von Chasseroth bis Qadésch, dass die grosse vom Gebirge und der Wüste el Tyh ausgefüllte, in grader nördlicher Richtung von Chasseroth bis zur Südgrenze Kenáan's sich ziehende Strecke, von den wandernden Nomaden nach den Bedürfnissen der Heerden und den Verhältnissen zu andern dort hausenden Velksstämmen auf Umwegen langsam durchzogen wurde.

Das Volk war bei seiner Ankunft zu Qadésch nach der südlichen Grenze Kenáan's bis an das steile und wilde Gebirge gelangt (Dt. 1, 20.), welches a. a. O. und v. 7. 19. 41. 42. u. s. w. unter dem Namen des Gebirges der Emoriter erscheint und zu Seir gehört. Hier in der Wüste Pharran in Seir forderte Moses die Israeliten auf, in das Land der Verheissung einzudringen und von hieraus (vgl. Num. 13, 1 f. Deut. 1, 19 f.) schickte Moses (Dt. 1, 22.) [1]) zuverlässige Männer, unter denen auch Josua oder Hoschea[c] (Num. 13, 8.) und der tapfere Kaleb, der Qenizzite (vgl. S. 204.), als Kundschafter in das Land. Sie kamen bis Chebron (Num. 13, 23.) und überbrachten Nachrichten von der

1) Beide Stellen stehen nicht mit einander im Widerspruch. Das Deut. will andeuten, der Gedanke, Kundschafter auszusenden, sei von Moses ausgegangen, dieser habe ihn Gott vorgetragen und dieser ihn gebilligt.

hohen Fruchtbarkeit des Landes, aber auch von seinen kriegerischen Bewohnern. Da murrte das Volk. Die Unmöglichkeit, von der Wüste Pharran aus das Land zu erobern, brachte die auf kriegerische Anstrengungen nicht Vorbereiteten gegen ihre Anführer auf und Alles sammelte sich zur Empörung. Moses und Aharon flohen zum Gebete, Kaleb und Josua suchten die Gemüther der aufrührerischen Rotte umsonst zu bekämpfen und nach der Auffassung der späteren Sage bei'm Ergänzer erfolgte nun die göttliche Bestimmung Num. 14, 23. 30. keiner von dem lebenden Geschlechte, ausgenommen Josua und Kaleb, sollte Kenáan betreten, nur ihre Kinder sollten nach vierzigjährigem Umherschweifen das Land der Verheissung schauen S. 503. Zehn Kundschafter als Urheber des Aufstandes, wurden getödtet. Der Ergänzer schiebt diesen Bericht seiner Weise gemäss nur im Voraus als eine weitere Erklärung der kurzen Andeutung in der Grundschrift v. 64. und 65. (wenn anders v. 64. und 65. nicht der Ergänzer thätig war) in Num. 26, 65. ein, wo nicht auf das Ereigniss Num. c. 20. zurückgesehen ist. Ereignisse in Josuas Zeit werden zugleich durch diesen Bericht vorbereitet. (Jos. c. 14, 6. f. und cap. 15.).

Auf diese Zeit nun, welche die Israeliten, vor dem Beschlusse jener Verwerfung, in Qadésch zugebracht haben (höchstens ein halbes Jahr) beziehen sich die „vielen Tage“ Dt. 1, 46., wo es heisst: „Und ihr sasset zu Qadésch viele Tage, wie die Tage, die ihr gesessen,“ wie auch Dt. 2, 2. „viele Tage“ von einem Zeitraume im vierzigsten Jahre gesagt wird.

Die Israeliten zogen alsbald ab, dem rothen Meere zu, denn es heisst Num. 14, 35., vgl. Deut. 1, 40.: „Morgen wendet euch und brechet auf zur Wüste nach dem Schilfmeere zu.“ Auch Deut. 2, 14. zeigt, dass nach der Verwerfung nicht noch ein Aufenthalt zu Qadésch stattfand, denn danach verflossen 38 Jahre zwischen dem Aufbruch von Qadésch und dem Ueber-

gang über den Bach Sered. Allein diesem Befehle zum Trotz wagte das Volk noch am folgenden Morgen den leichtsinnigen Versuch ohne die heilige Lade (Num. 14, 42.) [1]) das Gebirge Seir einzunehmen (Dt. 1, 44.), in dessen unmittelbarer Nähe sie sich befanden, da wo B'nä Ta'aqan und Qadesch in Seir lagen. Der Versuch misslang; denn die 'Amaleqiter (Num. 14, 45.), sammt ihren Grenznachbaren (Gen. 14, 7.), den Kenáanitern (Num. 14, 45.) oder Emoritern (Deut. 1, 44.), welche das Gebirge der Emoriter oder Seir bewohnten (1 Chron. 5, 42. 43.), kamen herab und schlugen sie über Qadesch hinaus bis nach Chormah, welches nach Deut. 1, 44. („und sie schlugen euch in Seir bis nach Chormah“) noch in Seir lag. Num. 14, 44. 45. vergl. mit Deut. 1, 44. [2]). Als die Hoffnung nun verloren schien, von dieser Seite in's Land eindringen zu können, zogen sich die Israeliten (in Ausführung des Befehles Num. 14, 25. Dt. 1, 40.) zum erstenmale von der Südgrenze Kenáan's wirklich nach dem rothen Meere zurück und zwar nach Num. 33, 32—35. über Chor Gidgad (oder Gudgod Deut. 10, 7.), Jotbathah (letztere beide „im Lande der Wasserbäche“ Dt.

1) Die Sitte, bei gewissen Gelegenheiten die Lade aus dem Bundeszelte herauszunehmen und, wie es mit ähnlichen Einrichtungen anderer Völker, namentlich der Aegypter, der Fall ist (Spencer de leg. hebr. rit. p. 381 f.), in feierlichem Umzuge herumzutragen (Jos. 6, 4 f. 7, 6., vgl. Richt. 20, 25. 27., vgl. v. 18. 21, 2. 4. 1 Sam. 4, 4 f. 14, 18.), scheint in früherer Zeit so allgemein gewesen zu sein, dass die Bundeslade Num. a. a. O. ausnahmsweise nicht mit in den Krieg gegen 'Amáleq mitgenommen wurde. Die stehende Auszugsformel war: קוּמָה י״י Num. 20, 35. vgl. Ps. 68, 2. Es wird dadurch ausgedrückt: das Erheben Gottes vom Ruhesitz zum Fortzug und zu schützender Thätigkeit.

2) Nach Num. 21, 1—3. erhält der ganze südliche Distrikt, dessen Hauptstadt Arad war, nach der dort erzählten Begebenheit den Namen Chormah. Hier besteht kein Widerspruch mit Richt. 1, 17. vgl. 19, 4., wie S. 572. Anm. lehren wird.

10, 7.) und ʿAbronah nach ʿEssiongéber am rothen Meere, an der Nordspitze des Meerbusen's von Akabah oder dem älanitischen Meerbusen [1]) und dies ist die äusserste Station nach Süden, welche die Israeliten auf diesem ersten Zuge erreicht haben.

Wiederum brachen gefährliche Empörungen aus, welche uns Num. 16. erzählt. Hier sind nämlich [2]) zwei Erzählungen von ganz verschiedenen Aufständen zusammengearbeitet worden. Der Ergänzer hatte die Erzählung von dem Aufstande Qorach's und eines Theiles der Leviten vor sich und schob, fast ohne die Worte der Quelle zu ändern, den Bericht eines anderen Aufstandes von Seiten der Rubeniten (vgl. v. 1.) ein, welcher nach v. 12 f. gegen das weltliche Ansehen des Moses gerichtet war. Es gehören nämlich v. 1. und 2. die Worte von וְדָתָן an mit Einschluss von ואנשים dem Ergänzer an, so dass ursprünglich ויקח mit מבני ישראל eng verbunden war. Denken wir jene Worte hinweg, so gehörten der Grundschrift an: v. 1—11. 16—23., auch v. 24., wo aber die spätere Hand thätig gewesen ist [3]), dann noch zum Schluss v. 35. So lautete denn die ursprüngliche, aber schon in's Wunderbare ausgeschmückte Erzählung also: Qorach, ein Qehathite, denn sein Vater Jisshar war Bruder Moses' und Aharon's (vgl. Num. 16, 1. mit Ex. 6, 18. 21. 24.), sammt 250 Mann, grösstentheils Leviten, v. 8., traten mit dem Vorgeben auf, dass sie den Grundsatz des israelitischen Gemeindelebens, nach welchem alle Israeliten

1) Robinson a. a. O. I. 279 f.

2) Stähelin a. a. O. S. 33 f.

3) Man hat nämlich nach Stähelin a. a. O. S. 34. unter הָעֵדָה v. 24. den neugierig umherstehenden Theil der Gemeinde zu denken und statt לְמִשְׁכַּן hat in der Grundschrift entweder לְמִשְׁכָּן (die Stiftshütte, vgl. v. 19.) gestanden, oder dieses Wort fehlte ganz, vgl. v. 27., und dann stand blos da לקרח. Auch die LXX erwähnen hier blos den Qorach.

heilig sein sollten, gegen die Bevorzugung Aharon's und seiner Familie zur Anerkennung bringen wollten. Diese Erzählung von dem Aufruhr gegen das geordnete Priesterthum giebt uns ein Zeugniss von dem Verfall, welchen die Gemeindeverhältnisse schon in dieser Zeit erlitten. Auffallend aber ist, dass Ez. 44, 12. vgl. v. 7 f. die gemeinen Leviten so geschildert werden, als hätten sie nicht nur dies Einemal unter Moses so weit sich vergessen. Moses gebot ihnen nun, ausgerüstet mit ihren Rauchpfannen, die mit angezündetem Rauchwerk versehen sein sollten, vor dem heiligen Zelte zu erscheinen, wo sich dann zeigen werde, welche Gott zu Priestern erwähle. Als sie Alle vor der Stiftshütte versammelt waren, zeigt Gott dem Mose an, er wolle sie vertilgen. Moses heisst also (v. 24.) die neugierig umherstehende Menge sich entfernen, damit nicht die ganze Gemeinde vertilgt werde (v. 22.). Als diess geschehen, verzehrte Feuer, von Gott gesandt, den Qorach und seine Anhänger (v. 35.), doch kamen seine Söhne nicht um. c. 26, 11. vgl. Ex. 6, 24. mit 1 Chr. 26, 1. 2 Chr. 20, 19. [1]) Vgl. Gen. 19.

Auch die Rubeniten: Dathan, Abiram und On, Sohn Pheleths, standen wider Moses auf (Num. 16, 1.) und darüber berichtet der Ergänzer a. a. O. v. 12—15. 25—34., welcher den Aufstand mit dem der Qorachiten verschmilzt. Diese Rubeniten lehnten sich gegen des Moses Herrschaft auf und dieser liess sie vorladen [2]) Sie aber leisteten keinen Gehorsam und entgegneten vielmehr: hättest du, wie du es versprochen, uns wieder ein anderes, eben so gutes Land, wie Aegypten,

1) Die Erzählung vom Anfruhr der Qorachiten hat sich auf eigenthümliche Weise auch bei arabischen Schriftstellern erhalten. Vgl. Abulfeda h. anteisl. ed. Fleischer, p. 32., der sich auf den Elkamil beruft.

2) Der Ausdruck עלה v. 12. wird gebraucht von der Stellung vor Gericht, vgl. Dt. 25, 7., oder es ist hier die Stellung vor dem vielleicht auf erhabenem Orte aufgestellten heiligen Zelte gemeint.

gegeben, so würden wir die Ausführung aus Aegypten gern verschmerzen und deine Herrschaft ertragen. Aber glaubst du, diese Aufrührer durchschauten nicht deine Herrschsucht und Misshandlung?" Bei diesem Vorwurfe konnte Moses sich mit dem Bewusstsein trösten, auch gegen den Geringsten keine Herrschergewalt ausgeübt zu haben. Vgl. v. 13. mit v. 15. In Begleitung der Aeltesten ging er zu den Zelten Dathan's und Abiram's (v. 25.) [1]). Alle Umstehenden mussten sich entfernen und die Erde verschlang die Aufrührer sammt ihren Zelten vgl. Dt. 11, 6. In wieweit dieser tragischen Wendung eine geschichtliche Thatsache zum Grunde liegt, ist nicht mehr zu erkennen, doch ist solch lebendig Verschlungenwerden durch ein Erbeben Ausdruck der furchtbarsten Strafe der Frevler. Jes. 5, 14. vgl. Ps. 55, 16. Spr. 1, 12.

Das Priesterthum soll hierauf in seinem Rechte und Bestande bestätigt sein, Num. 17. 18. Moses nahm 12 Stäbe von den zwölf Stammfürsten, liess sie mit ihrem Namen beschreiben (Num. 17, 17. vgl. das Bild Ez. 37, 16 f.) [2]) und brachte sie sammt dem Stabe Aharon's in das heilige Zelt. Aber nur Aharon's Stab allein soll gesprosst, geblüht und Frucht getragen haben; ihm und seiner Familie also befahl Moses auch fürder das heilige Zelt zu bewahren [3]).

Achtunddreissig Jahre, aus welchen wir nur spärliche Nachrichten haben, hatten die Israeliten hauptsächlich in der Gegend des Gebirges Seir zugebracht, obwohl einzelne Streifparteien weiter umherschweifen mochten. Im vierzigsten Jahre brachen sie von ʿEssiongéber auf

1) On, Sohn Pheleth's (v. 1.), ist 25. 12. nicht erwähnt, obwohl er zu den Rubeniten gehörte. Die anderen mögen die Haupträdelsführer gewesen sein.

2) Aegyptische Sitte. Hengstenberg: die BB. Moses und Aegypten S. 224.

3) Nach späterer Haggada (Hebr. 9, 4.) soll ausser dem Gefäss mit Manna auch jener blühende Stab Aharon's in der Bundeslade befindlich gewesen sein.

und zogen nach der Südgränze des heiligen Landes, nach der Wüste Pharran (Ssin) oder Qadésch zurück (Num. 33, 36.) und zwar geschah dies im ersten Monate des **vierzigsten** Jahres Num. 20, 1. vgl, S. 558. Dass Num. 33, 36. auf dem langen Wege zwischen ʿEssiongéber am rothen Meere und Qadésch gar keine Zwischenstationen namhaft gemacht werden, ist der Absicht des Verfassers gemäss, nie dieselben Stationen zweimal zu nennen. Hier zu Qadesch starb Moses Schwester Mirjâm Num. 20, 1. Aber trotz der langen Wanderung war das Volk noch immer kleinmüthig, selbst Moses gab sich bei einem neuen Abfall des Volkes einer augenblicklichen Schwäche und dem Zweifel hin (c. 20, 2—11.) [1]), wie es auch Ps. 106, 32. 36. ausspricht:

Und sie erzürnten (Gott) am Hader-Wasser
Und Mose ging's übel um ihretwillen;
Denn sie widerstrebten seinem Sinne
Und er redete unbedacht mit seinen Lippen.

Auch Aharôn theilte die Schwäche seines Bruders (Num. 20, 12. 23. 24.) und als Folge davon wird angegeben (in der Grundschrift Num. 20, 12. 27, 14. Dt. 32, 51.), dass auch sie nicht in das heilige Land kamen; es sollte dem Moses nur gestattet sein, von ferne es zu sehen (Num. 20, 11. 12.). So hatte also der Kleinmuth auch die Führer geschwächt und sie wurden, wenn auch ihr Vergehen zu dem des Volkes gering war, doch von dem Strom des Volksgeistes mit fortgerissen. Die Schuld des Volkes (vgl. auch Num. 26, 65. 14, 23.) war auch die ihrige geworden. Der Ergänzer, dem es überall am Herzen liegt, den Moses und Aharôn zu verherrlichen, schweigt völlig von ihrer Schuld und erklärt nur c. 14, 23. 30. (vgl. 26, 65.), wie es gekommen, dass die ganze mosaische Generation, Josua und Kaleb ausgenommen, das heilige Land nicht betrat.

1) Der Ergänzer erzählt dieselbe Begebenheit schon im Voraus Ex. 17, 1—7. S. 447.

Der Deuteronomiker theilt hierin mit dem Ergänzer gleiche Absicht und schreibt die Schuld nur dem Volke zu Dt. 1, 37. 3, 26. 4, 21. (denn 32, 51. gehört der Grundschrift an).

Hier von Osten aus nach Kenáan sich durchzuschlagen, das überstieg die Kräfte des Volkes, welches doch auf das westjordanische Land sein Absehn gerichtet hatte. Sie wünschten mit dem nächsten Nachbarvolke, den Edomitern, dem Brudervolke, gegen welches ihnen ohnehin eine freundliche Behandlung vorgeschrieben war, in gutem Vernehmen zu bleiben und von Qadésch aus den freien Durchgang durch ihr Land zu erlangen. Der Zugang war schwierig, denn vom aelanitischen Meerbusen bis zum todten Meere zieht sich in Einem Striche die edomitische oder seiritische Gebirgskette (heutzutage Dschebal) hin, durch welche von Osten nach Westen der Weg nur durch wenige Pässe und Engen möglich ist. Nur der Weg durch das Wády Ghoeier ist einem zahlreichen Haufen oder Heere zugänglich. Moses erbat also (Num. 20, 14 f.) [1]) von dem Könige der Edomiter einen Durchgang durch dieses Thal v. 17. auf der grossen Landstrasse [2]); der Edomiter schlug

1) Der Abschnitt Num. 20, 14—21. gehört dem Ergänzer an. Vgl. Stähelin.

2) Num. 20, 17. vgl. 21, 22. wird die grosse weite Landstrasse genannt דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ „der Königsweg“, ähnlich im Amharischen, s. Ewald Gesch. I. 77. Anm. Dafür steht Dt. 11, 30. blos דרך und Num. 20, 19. מְסִלָּה. Irrig denkt Movers Phön. I. 155. hier an den „Moleksweg.“ Landstrassen, welche das alte Morgenland, zumal vor der persischen und griechischen Zeit, nicht so viele und wohlerhaltene hatte, als die römische und neueuropäische Welt, (daher der häufige Aufruf zum Bahnmachen Dt. 19, 3. Jes. 19, 23. 40, 3 f. 57, 14. 62, 10. Mal. 3, 1. Ps. 68, 5.), wurden hauptsächlich wohl auch zur Bequemlichkeit der Könige und Fürsten und von diesen angelegt, wie denn Salomo schon Landstrassen nach Jerusalem zog. Jos. Arch. 8, 7, 4. Daher der Name Königsweg.

diese Bitte ab (v. 17. Richt. 11, 17.) und verweigerte den Israeliten anfangs auch Lebensmittel, sie „kamen ihnen nicht entgegen mit Speise und mit Wasser“, Dt. 23, 6., wie man es von einem befreundeten Nomadenstamme hätte erwarten sollen. Jes. 21, 14. [1])

Als nun aber die Israeliten das Gebirge Seir im Osten umgangen hatten (Dt. 2, 1.) und die Edomiter ihre Menge sahen, da „fürchteten sie sich“ Dt. 2, 4. und begnügten sich, ihre von Natur sehr feste Westgrenze zu besetzen, wagten es aber nicht, den Zug der Israeliten durch die schwache, östliche Grenze hindurch zu hindern. Das Hauptgebiet der Edomiter ward von den Israeliten gar nicht berührt. Jene suchten aus der gebotenen Nothwendigkeit, in welche sie sich fügten, sogar noch Vortheil zu ziehen und verkauften ihnen Lebensmittel (Dt. 2, 4. 28. 29.), wie noch jetzt die Karawane von Mekkah von den Gebirgsbewohnern an der Pilgerstrasse versorgt wird. Hätten die Edomiter den Durchgang durch ihr eigentliches Gebiet und die Westgrenze nicht verwehrt, so wären die Israeliten von Qádésch aus, an der Westgrenze Edôm's, um die Südspitze des todten Meeres gegangen, dann auf einem Wege von 14 Meilen in die Jordanebene bei Jericho gelangt und von Osten her in Kenáan eingebrochen. Nach Richt. 11, 17. sandten die Israeliten von Qadésch aus auch Boten an den König von Moab und erbaten sich den Durchzug. Die abschlägige Antwort des Königes war von keiner Bedeutung und die ganze Gesandtschaft wird im Pentateuch daher als unwichtig mit Stillschweigen übergangen; denn konnten die Israeliten nicht durch Edôm ziehn, so half ihnen auch die Erlaubniss der Moabiter nichts.

Moses sah sich nun genöthigt, auf weitem Wege das Land der Edomiter zu umgehen. Es blieb ihm

1) Auch Pharao weist Speise dem aus Edom's Katastrophe entronnenen Adad an. 1 Kön. 11, 18.

nichts übrig, als in südlicher Richtung gegen den älanitischen Meerbusen zu ziehen. Sie zogen also den Weg der ʿArabah d. h. den Weg von Qadésch bis nach Aelath und ʿEssiongeber (Deut. 2, 8.), und gelangten bis zum Berge Hor, welcher in steilen Höhen aus dem Thale, an den Grenzen der Edomiter (Num. 20, 22.) sich erhebt. Diesen Zug schildert Num. 33, 37: „Und sie brachen auf von Qadésch und lagerten sich auf dem Berge Hor, an der (westlichen) Grenze des Landes Edom", und Deut. 10, 6.: „Und die Kinder Israel brachen auf von Beéroth Benä Jaʿaqan (in der Nähe von Qadesch) nach Moserah (Num. 33. Moseroth)." Beide Stationen lagen an der Grenze Edôm's, letztere am Fusse des Berges Hor oder Ghor, der sich vom todten Meere bis zum aelanitischen Meerbusen erstreckt. Unten am Fusse des Hor waren die Israeliten gelagert. Num. 20, 25. 27. Hier auf dem Berge Hor musste Moses seinen gewandten Bruder Aharôn verlieren (Deut. 10, 6. Num. 20, 22 f. 33, 37. 38. vgl. Deut. 32, 50.) und dessen Sohn Elazar (vgl. Ex. 6, 23 f.) ward am ersten Tage des fünften Monates im 40. Jahre Hoherpriester an seiner Statt (Num. 20, 23—29. Deut. 10, 6 f.) und bekleidete dieses Amt auch unter Josua (Jos. 19. 51. (Grundschrift) vgl. 11, 1. 17, 4 f.)

Während hier die Israeliten lagerten, erlangten sie einige Vortheile über die benachbarten Kenáaniten. Sie erfochten einen Sieg über den König von Arad [1]) im südlichen Palästina (Num. 21, 1—3. 33, 40, 41.); verbrannten sie und ihre Städte, namentlich Sephath („und man nannte den Namen des Ortes Chormah"), doch machte der König von Arad Gefangene und die Hauptmacht der Kenáaniten im Süden blieb ungebrochen [2]).

1) Robinson III. 12.

2) So kam es, dass nach Richt. 1, 16. 17. noch der Stamm Simeon, dem die Stadt bei Vertheilung des Landes zugefallen war, in Verbindung mit Juda wider Sephath ziehen musste. Zwar war

So gaben die Israeliten denn alle Hoffnung auf, durch die Grenze, welche zwischen Gazza und dem todten Meere liegt, einzudringen und wandten sich südlich, um nicht der Grenze der Edomiter sich zu nähern, dem Schilfmeere zu Num. 21, 4. 33, 41. Dt. 2, 1—3: „und wir wandten uns (nachdem wir im vierzigsten Jahre wieder nach Qadésch gekommen) und brachen auf zur Wüste nach dem Schilfmeere hin, wie der Herr zu mir geredet, und umzogen das Gebirge Seïr viele Tage.“ Zunächst gelangten die Israeliten nun, wie auf ihrem ersten Zuge nach dem rothen Meere zu (Num. 33, 33—36.), nach Chor Gudgod (Gidgad) und Jothabah, wie aus Deut. 10, 7. hervorgeht, welche Stelle denselben Zug beschreibt. In der Stelle Num. 33, 41 f., wo die Stationen dieses zweiten Rückzuges genannt sind, werden jene beiden Stationen nicht erwähnt, weil der Verfasser, wie schon S. 569. erinnert, niemals schon einmal genannte Lagerplätze wieder nennt. Der Deuteronomiker würde Gudgod und Jothabah gar nicht nennen, wenn ihm nicht immer der Zweck der Paränese vor Augen schwebte. Er erwähnt sie also wegen der Wasserbäche (נחלי מים v. 7.): „im Vorübergehen ein Gnadenblick Gottes.“ Die Israeliten verfolgten den schon früher gemachten Weg „von Aelath und ʿEssiongéber“ Dt. 2, 8., zogen wahrscheinlich über den Bergrücken südlich von ʿEssiongéber, lagerten darüber hinaus zu Ssalmonah Num. 33, 41., und wandten

schon einmal zu Moses Zeit auf die Stadt ein Bann (חרם) gelegt und sie war zur Chormah geworden (S. 565.), aber sie hatte sich doch wieder gehoben. Auch Jos. drang zwar in den Süden Kenáan's ein (vgl. Jos. 10, 41.), und der König von Chormah wird unter den von ihm geschlagenen Königen aufgezählt (12, 14.), aber durch Simeon (Richt. 1, 17.) ward Sephath für immer zur Chormah. Im Buche Num. wird Chormah zudem, wie es scheint, auf den ganzen District im Süden und dessen Hauptstadt Arad bezogen; Richt. a. a. O. bezieht sich der Verf. auf den Ort Sephath, der nicht weiter vorkommt.

sich nach Phunon (v. 42., welches an der Ostgrenze von Edom und zwar in der Nähe der Nordspitze gelegen ist, nicht weit von dem Südende des todten Meeres. Sie zogen an Edôm vorüber, ohne es zu berühren Dt. 2, 2—8. Ehe sie nach Oboth gelangten (vergl. Num. 33, 43. mit 21, 10.), kamen Schlangen (deren es in jenen Gegenden viele giebt) [1] als Strafe über die murrenden Israeliten; diese genasen aber wunderbar vom Anschauen der ehernen Schlange. Num. 21, 5—9. Die „eherne Schlange“ [2]), welche Moses verfertigen lässt, war Symbol des Heilgottes; auch in Aegypten verehrte man Schlangen, aber nur unschädliche (Her. 2, 74.). Vgl. S. 379. In Griechenland wird der Heilgott Aeskulap als eine Schlange verehrt und viele phönizische Götter gab es, deren Symbol eine Schlange war und deren Namen eine Schlange bedeutet.

Darauf wandten sich die Israeliten (Deut. 2, 8.) und zogen dem Gebiete der Emoriter oder kenáanitischen Höhenbewohner zu; denn kenáanitische Stämme hatten sich zeither von der Meeresküste aus über einen Theil des ostjordanischen, von Therachiten längst zuvor besetzten Landes und über die südlich und nördlich von diesen gelegenen Stämme ausgebreitet. Diese Emoriter hatten dem Könige Moab's, der aber darum doch selbstständig geblieben war, ein bedeutendes Ländergebiet, das vom Arnôn (Modscheb) bis zum Jabboq reichte (Num. 21, 24.), abgenommen. Es wurde dieses emoritische Reich, das damals von Sichôn (Num. 21, 21.),

1) Rosenmüller Schol. zu Num. 21, 6.

2) Nach 2 Kön. 18, 4. „zerschlug Hisqijja die eherne Schlange, welche Moses gemacht hatte, denn bis zu seinen Tagen hatten die Söhne Israel's ihr geräuchert und man nannte sie נְחֻשְׁתָּן „die eherne.“ Nach diesem biblischen Schriftsteller soll sich jene Schlange des Mose also 1000 Jahre erhalten haben. Da man sie wenigstens für den heilenden Saraph des Moses hielt, so folgt, dass man mit diesem ägyptischen oder phönizischen Idol ähnliche Vorstellungen verband.

dessen Residenz Cheschbôn war (ebd. v. 26.), beherrscht wurde, nördlich vom Arnôn (Num. 21, 13. 26. 22, 36. Richt. 11, 18.), westlich vom todten Meere und östlich vom Wüstengebirge begrenzt. Schon als sie an der Grenze angekommen waren, schickten die Israeliten, wahrscheinlich aus der Wüste, Gesandte an Sichôn, um von ihm friedlichen Durchzug zu erlangen, ehe sie sein Land betraten (Num. 21, 21. vgl. auch Deut. 2, 26.). Allein Sichôn verweigerte ihnen die Gewährung dieser Bitte (Num. 21, 22. vgl. Deut. 2, 30.), und nun zogen die Israeliten über Oboth und „ʿIjje ʿAbarim in der Wüste bis zum Bach Sered „(Num. 21, 10. 12. 33, 43—45.). Nachdem sie den Sered überschritten (Dt. 2, 13.) und Vahéb im Sturme genommen hatten (Num. 21, 14.), drangen sie bis zur moabitisch-emoritischen Nordgrenze, dem „Arnôn in der Wüste“ vor (Num. 21, 13.), bis dahin, wo der Arnôn, diese Nordgrenze Moab's und Südgrenze Israel's (Num. 21, 13. 32, 34. Deut. 3, 8. 16. 4, 48. vgl. Richt. 11.), mehre andere Bäche aufnimmt, bis zu der „Stadt im Thale“ (des Arnon) Dt. 2, 36. vgl. Jos. 13. 9. 16., bis zu den „Höhen des Arnôn“ (Num. 21, 28.) d. i. bis zur Stadt Moabs (עיר מוֹאָב Num. 22, 36. = עָר מוֹאָב und עָר hart an der Nordgrenze) [1]), einer damals emoritischen Stadt, welche aber noch den Namen von Moab behalten hatte, da Sichôn erst kurz vor der Ankunft der Israeliten über das Land der Moabiter bis zum Arnôn Sieger geworden war. Num. 21, 26—30. Hier am Arnôn war zu allen Zeiten eine wichtige militärische Stellung. Unter den römischen und griechischen Imperatoren waren hier auf allen Seiten römische castra vertheilt, hier erfochten die Heere Muhamed's und seiner Nachfolger glänzende Siege und die Heere der Kreuzfahrer suchten hier neue Castelle und Burgen zu erbauen. So drangen die Israeliten im Gebiete der Emoriter unaufhaltsam von Ort zu Ort vor.

1) Hengstenberg Geschichte Bileam's S. 234 f.

Was sich ihnen entgegenstellte, wurde niedergeworfen. Darum (weil sie die ganze Gegend um den Arnôn eingenommen hatten) heisst es im alten Spruche aus dem „Buche der Kriege des Herrn“ d. i. der heiligen Kriege, vgl. 1 Sam. 25, 28. (einem alten Liederbuche, woraus auch wohl Richt. 5. genommen ist) Num. 21, 14. 15. Deut. 2, 13. [1]):

Nun auf! und setzet über
Den Bach Zéred!
Dann setzten wir über
Den Bach Zéred.
Vahéb [2]) im Sturme [3])
Und die Bäche des Arnôn
Und die Ergiessung der Bäche [4]),
Die sich wendet nach der Wohnung ʿAr [5])
Und sich lehnet an die Grenze Moab's.

Weiter zogen sie dann in der Wüste an einen Ort, den sie wegen eines dort gegrabenen Brunnens Beér (= Beér Elim d. i. Brunnen der Helden Jes. 15, 8.) nannten. Darum setzt der Ergänzer Num. 21, 16 f. hinzu; „Dies ist der Brunnen, von dem Gott sprach zu Moses: Versammle das Volk und ich will ihnen Wasser geben. Damals sang Israel diesen Gesang [6])“:

1) Dass die Worte Deut. 2, 13. gleich nach dem Anfange des Citates Num. 21, 14. zu ergänzen sind und somit das alte Liederfragment ergänzen, habe ich schon in dem Weihnachtsprogramm der Königsb. Universität f. 1841. S. 6. ausgesprochen. Die Worte Dt. 2, 13. klingen v. 24. i. A. in der Erzählung wieder, wie wir die rhythmischen Worte Jos. 10, 15. auch v. 43. daselbst benutzt finden.

2) Bei Vaheb ist aus dem vorangegangenen מלחמות יהוה etwa zu ergänzen: „nahm Jahve ein.“

3) סופה ist der Sturm, in welchem der Feind die Stadt einnimmt, wie Am. 1. 14. S. die Vergleichungen Jes. 28, 2. 27, 8. vgl. Nah. 1, 3.; „der Herr, im Sturme (בסופה) ist sein Weg.“

4) D. h. die Orte, von wo die Bäche herabkommen, Abhang. Man erinnere sich, dass ʿAr Moab an dem Zusammenfluss des Arnôn und mehrerer Bäche liegt.

5) Die sich wendet nach der Wohnung ʿAr d. i. dahin wo Ar (Moab) bewohnt wird.

6) Es ist nicht zu bezweifeln, dass dieses Fragment gleichfalls aus dem „Buche der Kriege des Herrn“ entnommen ist, gleichwie v. 27—30.

Steig auf, Brunnen,
Singet ihm!
Brunnen den Fürsten gegraben,
Den Edle des Volkes gehöhlt
Mit Scepter und ihren Stäben.

Nun rückte ihnen Sichôn bis Jah'ssah entgegen, auf der grossen Pilgerstrasse, nordöstlich gegen die Wüste zu (Num. 21, 23.), wurde aber in offener Feldschlacht aufs Haupt geschlagen (u. a. O. v. 24.). Das Hauptlager der Israeliten, die Wüste verlassend (Num. 21, 18 f.), bewegte sich nun in grader nordöstlicher Richtung über Mattanah nach dem Flusse Nachaliel (Bach Gottes d. i. der Ledschum), nach Bamoth (= Bamoth Baal Num. 22, 41.), wahrscheinlich einem Berge auf der Südseite des Vale, ungefähr eine Stunde entfernt von Dibon oder Dibôn Gad (Jos. 13, 17. vgl. „Dibôn auf den Höhen" Jes. 15, 2.), daher diese Stadt Num. 33, 46. für Bamoth als Station genannt wird. Darauf zog das Hauptlager nach ʿAlmôn Diblathâim (Num. 33, 46.) [1])

Von Diblathâim aus rückten die Israeliten vor und zogen im Lande der Emoriter, Num. 21, 31., zum Thale in Moab's Gefilde, zur Spitze [2]) des Phisgah, die blickt über die Wüste" Num. 21, 20, oder, wie es Num. 33, 47, gleichbedeutend heisst: „sie lagerten im Gebirge ʿAbarim vor dem Nebó" (vgl. Dt. 32, 49.), denn der Nebo zwischen dem Jordan bei Jericho (Dt. 34, 1.) und Cheschbôn, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt, war nur ein einzelner Theil des Phisgah

1) Mit ʿAlmon Diblathâim (= בית דבלתים Jer. 48. 22.) ist wahrscheinlich identisch דִּבְלָה Ez. 6, 14., wo Gesenius רבלה vermuthete.

2) In zwar alterthümlicher Sprache dieser aus dem Buche der Kriege Jahve's Num. 21, 14. entnommenen Worte steht ראש vor einem Ortsnamen doch nicht wie in einem Zustandssatz: zuerst der Phisgah d. i. so dass der Phisgah den Anfang macht. Die Worte sind von dem Ergänzer Num. 23, 28. vielmehr ganz anders verstanden und benutzt worden.

und zwar die höchste Spitze dieses Gebirges, welches selbst wiederum nur ein einzelner Zweig des Gebirges ʿAbarim ist. Durch einzelne von dieser Station ausgesandte Heeresabtheilungen wurde den Emoritern nun das ganze Gebiet vom Arnôn bis zum Jabboq abgenommen, und als sich die Israeliten im Besitze dieses Landestheiles, namentlich auch Cheschbôn's, des Hauptorts Sichôn's, befanden, da konnte nach dem Spruche eines alten Dichters, eines von den Gleichnissrednern (משלים) Num. 21, 27—30., die Aufforderung ergehen: diese Stadt wieder aufzubauen und zu befestigen, von der aus die Emoriter den Moabiter besiegt hatten, aber den Angriffen der Israeliten unterliegen mussten:

Kommt nach Cheschbôn,
Gebaut werde und befestigt
Die Stadt Sichôn's,
Denn Feuer ging aus von Cheschbôn
Und Flamme aus der Stadt Sichôn's,
Frass ʿAr Moab,
Die Gebieter der Höhen Arnôn's.
Wehe dir, Moab!
Verloren bist du, Volk des Kemôsch! [1])
Flüchtig lässt er [Kemôsch] seine Söhne sein
Und seine Töchter gefangen
Vom Könige Emóris Sichôn,
Da schossen wir [Israeliten] sie [die Emoriten];
Verloren ist Cheschbôn bei Dibôn
Und wir verwüsteten bis Nophach,
Das reicht [2]) bis Maédeba.

1) Jer. 49, 1. steht ebenso Volk des Malkom f. ʿAmmoniter und Jer. 48, 7. werden genannt Fürsten und Priester des Kemisch (Qri Kemosch), vgl. v. 13.

2) So nach der Texteslesart אֲשֶׁר עַד, wobei man anzunehmen hat, dass Nophach von bedeutender Ausdehnung gewesen sei, (wie Mädeba selbst) und bis Nophach gereicht habe. Nach einer Variante, nach Sam. und LXX (πῦρ), wäre ansprechender zu lesen: אֵשׁ עַד ;und Feuer (frass) bis Maédeba. Doch könnte diese Lesart aus v. 28. אש יצאה geflossen sein.

Zunächst wurden nun aus denselben Standquartieren „im Lande der Emoriter“ Num. 21, 31. Streithaufen gegen Ja'zer und Umgegend, wo sie die Emoriter vertrieben, abgesendet (v. 32.). Namentlich stand den Israeliten auch ein anderer emoritischer König, 'Og von Baschan, der Rephaite (S. 181.), dessen Herrschaft das ganze Baschan oder den ganzen District Argôb (Dt. 3, 4. 13. 14., vgl. S. 32.) und das ostjordanische Land nördlich vom Jabbôq bis zum Chermôn-Gebirge umfasste, entgegen. Von derselben Station aus wurde also ein Zug gegen 'Og unternommen. Bei Edré'i, der Hauptstadt Baschan's, kam es zur Schlacht, und die Israeliten eroberten 60 feste Städte (Num. 21, 33—35. Dt. 3, 3 f.). Diese Städte waren nach Dt. 3, 5. „befestigt mit hohen Mauern, Thürmen und Riegeln“, und den Israeliten mussten dieselben so merkwürdig sein, weil sie bis dahin nur durch Kalksteingegenden gezogen waren, wo das Troglodytenleben vorherrscht, weil sich Kalkstein zum Aushauen künstlicher Höhlen eignet. Nun aber waren sie in Gegenden gekommen, wo der harte Basalt dies nicht zulässt, sondern zum Anbau fester Städte veranlasst. Dass aber nur eine Heeresabtheilung der Israeliten, nicht das ganze Volk, an der Eroberung des nördlichen Landestheiles betheiligt gewesen sei, geht auch wohl daraus hervor, dass aus diesem ganzen langen Zuge in dem Stationenverzeichniss keine einzige Station erwähnt wird; vielmehr zog das Volk nach Num. 33, 48. vom Gebirge 'Abarim unmittelbar in die Gefilde Moab's. Anderweitig erhellet aber auch, dass es hauptsächlich Menaschiten waren, welche diesen Zug unternahmen, denn das nördliche Gilead nahmen nach Num. 32, 39. 40. die Söhne Makhir's, die Menaschiten ein, und Baschan fiel nach Num. 32, 41. 42. an die Menaschiten Jair und Nobah.

Nach Besiegung jener beiden kenáanitischen Könige brach das Volk, und wohl nicht allein die nach Baschan gesendete Heeresabtheilung (Num. 21, 32—35.),

sondern auch das Hauptlager, das am Phisgah lagerte (v. 20. 31. 33, 47.), von den verschiedenen Orten zugleich auf und schlug das Lager in den emoritischen 'Arboth Moab's auf [1]. Num. 22, 1. 33, 48. 49. Auch diese Gegend befand sich bei Ankunft der Israeliten im Besitz der Emoriter, welche sie den Moabitern erst kürzlich entrissen hatten [2]. Die 'Arboth Moab's (Wady 'Arabah) [3]) liegen dem todten Meere gegenüber, beginnen an dessen Nordende und sind nur ein Theil der 'Arabah, welche sich von den 'Arboth Moab's (ihrem östlichen Theile) weiter über das todte Meer hinaus bis zum aelanitischen Meerbusen erstreckt. Man vgl. Dt. 2, 8., wo der Weg von Qadésch bis nach Aelath und 'Essiongéber das edomitische Gebirge entlang: „der Weg

1) Dem alten Pentateuch von Num. 22, 1. an ist der Ausdruck בְּעַרְבוֹת מוֹאָב eigen und zwar in der Formel בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ Num. 26, 3. 63. 33, 50. 35, 1. 36, 13., oder auch, um das Ostufer des Jordan noch bestimmter anzugeben c. 22, 1. ב׳ מ׳ מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ und so auch in der Grundschrift im B. Josua 13, 32. und in der Grundschrift Dt. 34, 1. 8. am Schlusse des alten Pentateuch blos בְּעַרְבֹת מוֹאָב. Der Deuteronomiker bestimmt diese Oertlichkeit durch בְּאֶרֶץ מוֹאָב und Dt. 1, 5. ist in den Worten: „jenseits des Jordan im Lande Moab“ s. v. a. עַרְבוֹת מוֹאָב.

2) Weil Israel den Emoritern das früher den Moabitern gehörige Gebiet bis zum Jordan abgenommen hatte, so kann in dem Abschnitte Richt. 11, 12—28., vgl. Num. 21, 21 f., der König der 'Ammoniter v. 13. sagen: „Israel hat mein Land genommen“; denn er betreibt die eigentlich die Moabiter angehende Sache nur als die gemeinsame des Stammes, dessen Einheit zwischen Moab und 'Ammon bestand. So erklärt sich auch, wie es Dt. 23, 4. 5. heissen kann: 'Ammon und Moab seien den Israeliten nicht mit Brod und mit Wasser entgegengekommen“, da die Israeliten doch gar nicht einmal das Gebiet der 'Ammoniter, als ein unzugängliches, berührten Num. 21, 24. Dt. 2, 37. 3, 16. Auch bei dem Deuteronomiker stehen die 'Ammoniter blos um der Verwandtschaft willen bei den Moabitern.

3) Ueber die Ableitung des Wortes עֲרָבָה s. Hengstenberg's Geschichte Bileam's S. 230—234.

der ʿArabah" genannt wird. Auf diese umfassende Bedeutung der ʿArabah führt auch die Bezeichnung des todten Meeres als „des Meeres der ʿArabah" Dt. 4, 49. 9, 17. Die ʿArabah lag nach Dt. 1, 1.: „zwischen Pharran (an der Nordgränze von Arabia petraea nach Palästina zu) und Tophel" d. i. heutzutage Tufîleh an der Ostseite des edomitischen Gebirges, Hauptstadt von Dschebal [1]). Beide Orte waren somit die nördlichsten Punkte zu den beiden Seiten der ʿArabah. Ferner lag die ʿArabah zwischen Laban (= Libnah, Num 33, 17.) und Di Zahab d. i. Dahab am rothen Meere oder dem älanitischen Meerbusen vgl. S. 559. Derjenige Theil der ʿArabah, welcher zunächst an der Nordseite des todten Meeres gelegen war, führte nach seiner westlichen Seite den Namen der ʿArboth Jericho's (Jos. 4, 13. 5, 10. u. a. St., nach seiner östlichen (am Nordende des todten Meeres) den Namen „ʿArboth Moab's." Dass die ʿArabah aber weiter ging und dass auch der übrige Theil des Thales bis zum See Tiberias mit unter dem Namen umfasst wurde, liegt in Jos. 12, 3. 8. zu Tage.

So lagerten die Israeliten also in dem ʿArboth Moab's, und zwar nach Num. 33, 49. von Bät-Hajjeschimoth [2]) bis Abel Schittim (wofür blos Schittim Num. 25, 1. Mikh. 6, 5.). Dort im Thale, dem Berge Bät Pheor oder schlechthin Pheor gegenüber (Dt. 3, 29. 4, 46.), der sich unmittelbar gegen Jericho im Osten, über den ʿArboth Moab's, auf dem Wege von Livias bis Cheschbon erhebt und „hinabblickt auf die Einöde" Num. 23, 28., dort „war Israel gelagert nach seinen Stämmen" Dt. 24, 2. Weit war das Lager ausgedehnt, zum Theil durch Berge und Hügel verdeckt, Daher lässt ein Späterer (Num. 23, 10.) den Bileam, der

1) Robinson's Pal, III. 125. 160.

2) Bät-Hajjeschimoth hiess auch Nachal Hajjeschimoth, Jo. 4, 18. (3, 23.), so genannt von der Wüste הישימון, wodurch Num. 24, 1. die ʿArboth Moab's selbst bezeichnet werden.

von der Anhöhe aus nur erst ein Viertheil des Lagers erblicken konnte, sagen:

Wer bestimmte den Staub Jaqob's
Und nach Zahl das Viertheil Israel's?

Hier nun ist der Schauplatz alles dessen, was von Num. 22. an und im Deuteronomium berichtet wird Dt. 28, 69.), und passend wählte der Deuteronomiker diese letzte Zeit des Lebens Moses, um ihn in Reden Nachträge zur früheren Gesetzgebung geben zu lassen [1]).

Der moabitische König Balaq, Sohn Ssippor's, suchte der drohenden Gefahr, welche ihm von den immer näherrückenden Israeliten drohte, in Gemeinschaft mit den Fürsten der östlich angrenzenden Midianiter zu begegnen (Num. 22, 1 f.); denn dass auch die ʿAmmoniter an diesem Bündnisse gegen Israel Theil genommen hätten, kann man aus Dt. 23, 4. 5. nicht folgern, vielmehr wird dort die von den Moabitern verübte Unthat auch den ʿAmmonitern zugeschrieben, weil beide zu Einem Stamm gehörten. S. 580. Wir geben zuvörderst das Num. a. a. O. vom Ergänzer nach gewiss alter Tradition erzählte Ereigniss, wie es von ihm selbst aufgefasst und dargestellt wird, um daran einige Bemerkungen anzureihen. Die Moabiter, obwohl diese nichts von Israel zu befürchten gehabt hätten (Dt. 2, 9.), sammt den Midianitern, beschickten den Bileam (eigentlich Bilʿam) [2]) Sohn Beôr's, einen Aramäer von Geburt (wohnhaft „im Lande, da die Söhne seines Volkes wohnten“ Num. 22, 5.) zu Phetor am Euphrath, wie denn schon in alter Zeit Verkehr stattgefunden hatte zwischen der Gegend am Euphrath und der jenseits sie begrenzenden arabischen Wüste, denn nach Gen. 36, 37. war einer der edomitischen Könige aus

1) Dies führen aus Stähelin krit. Unters. S. 80. Ewald Gesch. I. 149—152.

2) Die verschiedenen Deutungen des Namens s. bei Ewald Comm. in Apoc. p. 113. Hengstenberg's Gesch. Bil. S. 20 f.

Rechoboth am Euphrath. Bileam erscheint als ein Wahrsager (קֹסֵם), der weit berühmt war durch die Thaten, die er im Namen Jahve's (vgl. v. 8.) verrichtete, denn man hielt dafür, dass seine Segenssprüche und Flüche sich an dem wirksam zeigten, über den er sie aussprach (v. 6.). So stellt der Ergänzer denn den Bileam als einen solchen hin, der bereits eine gewisse Kenntniss von Jahve erlangt hatte, doch darin noch schwach war und zu zuverlässigem, prophetischem Bewusstsein noch nicht gelangt, noch ein Mann „geschlossenen Auges" (24, 3.) war. Die Aeltesten der Moabiter und Midianiter kamen nun, damit er nicht etwa bei unterlassener Vorausbezahlung die Sache aufhalte, mit einem Handgelde (v. 8. vgl. v. 7.) und der Aufforderung zu ihm: Israel zu verfluchen. Solcher Glaube an die Wirksamkeit von Zauberformeln und Bannsprüchen war aber im Alterthume weit verbreitet. Plin. h. n. 38, 3 f. [1]) Der Fluch sollte Israel des Schutzes seines Gottes berauben, sie aber kräftigen, das Volk zu schlagen und aus dem Lande zu vertreiben [2]). Habsucht und Ehrgeiz verleiteten den Bileam, den Antrag nicht sogleich von der Hand zu weisen; er lässt erst eine Nacht vergehn, um sich zu besinnen,

1) Auch nach dem gesetzlichen Glauben haben Fluchworte und Verwünschungen (die im Munde des Frommen möglich sind, Jes. 65, 15. vgl. v. 20.) objective Kraft. Richt. 17, 2 f. 2 Kön. 2, 24. vgl. Ijj. 3. 8. Fluchworten, wie sie Dt. 27. niedergeschrieben sind, wird, wenn sie wirklich vom Heiligen geredet werden, eine wirksame Kraft beigelegt; daher Zekh. 5, 3. das blosse heilige Wort, in Fluch sich verkehrend, zum Vernichter des Bösen wird. Umgekehrt geht der Ergänzer Gen. 27, 27 f. von der Voraussetzung aus (vgl. 33. 37.), dass der Segen etwas Objectives sei und ohne Rücksicht auf den Willen des Segnenden eine reale Kraft habe wie das Dekret eines Königes.

2) So hoffte es Balaq Num. 22. 6.: das war aber dem Deuteronomiker Jos. 24, 9. schon genug, um zu sagen: „und er bekriegte Israel (וילחם בישראל)."

hat aber noch so viel Gottesfurcht, dass er den Antrag am andern Morgen ablehnt. Allein einer zweiten Gesandtschaft, aus Fürsten bestehend, zahlreicher und geehrter, als jene die zuvorgekommen (v. 15.), und ihren lockenden Zusicherungen (v. 17. vgl. 2 Petr. 2, 15.) kann Bileam nicht widerstehen. Darin: „dass die Männer gekommen seien, ihn zu rufen“ v. 20. findet er einen Grund, ihnen zu willfahren und sich Ehre und Gewinn nicht entgehen zu lassen. Dass Jahve die Reise zuerst erlaubt, dann verbietet, dann wieder erlaubt, ist nur menschlicher Ausdruck für das Verhältniss der göttlichen Rathschlüsse zu den Gesinnungen der Menschen, denn wie der Ergänzer den Bileam 23, 19. selbst sagen lässt: „Gott ist nicht ein Mensch, dass er lügen oder dass er etwas bereuen sollte.“ Die Meinung des Erzählers ist, dass Jahve nicht die Reise Bileam's missbilligte, sondern die arglistige Habsucht, aus der sie unternommen worden. Bileam sattelt also seine Eselin (Num. a. a. O. v. 21 f.). Man hat den Vorgang mit der Eselin als einen *innerlichen* aufgefasst, allein wie verhält es sich dann mit dem *Sehn* der Eselin, *die den Engel mit einem Schwerdte in der Hand sieht* v. 22.? Unmöglich kann dies doch auf ein dunkles Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen zurückgeführt werden! Man bleibe ehrlich und räume ein, dass die Erzählung hier wirklich ein Wunder erzählen will. Höchstens konnte das Thier sich widerspenstig zeigen, der Volkswitz gefiel sich in der Erzählung, die Eselin habe besser als ihr Herr (vgl. Jes. 1, 3. Hos. 8, 9.), welcher verblendet war (Num. 22, 31.), die Ungehörigkeit der Reise eingesehn und ein Engel habe sich in den Weg gestellt, der von der Eselin früher, als von Bileam wahrgenommen wurde (v. 23. 31.). In 2 Petr. 2, 15. 16. ist in der Antithese: ἄφανον-φθεγξάμενον auch deutlich ausgesprochen, dass die Organe der Eselin wunderbar verändert wurden, um ἐν ἀνθρώπου φωνῇ reden zu können. — Bileam zieht

also in Begleitung seiner zwei Diener (v. 22.) und der moabitischen Gesandten v. 20. 21, 35.[1]) von dannen. Als Balaq seine Ankunft vernommen hatte, zog er ihm bis nach ʿAr-Moab, welches nach den Siegen der Emoriter eine Grenzstadt geworden war (v. 36.), entgegen, denn zwar lagerte damals schon die Hauptmacht der Israeliten in den ʿArboth Moab's, und ʿAr-Moab selbst war von ihnen zerstört (21, 28.), also in ihrer Macht, doch konnten Balaq und Bileam die festen Plätze, in welchen die Israeliten Besatzungen gelassen hatten (32, 16. 17.) leicht umgehen. Indem der König nun den Bileam durch sein Entgegenkommen ehrte, lässt der Erzähler, um auf den Inhalt und Ausgang der folgenden Weissagung vorzubereiten, den Bileam den zuversichtlichen Erwartungen des Königs mit der Erklärung begegnen, dass er nur reden werde, was Jahve ihm eingebe, also in keiner Hinsicht einen glücklichen Erfolg verbürgen könne. Als der König mit dem Wahrsager nach Qirjath-Chussoth gezogen war (v. 39.), brachte er dem Jahve, den er seinem Volke geneigt machen wollte, ein Opfer und sandte, wie seinen Fürsten, so auch dem Bileam, um sie zu ehren, von dem Fleische der geschlachteten Opferthiere. Nach der Opfermahlzeit führte er aber den Bileam auf eine Berghöhe, genannt Bamoth-Baal (22, 41.), an deren Fuss wahrscheinlich Qirjath-Chussoth lag, und zwar geschah dies in der Varaussetzung, dass der Wahrsager nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam sein sollte. Auch hier wurden dem Jahve Opfer gebracht (23, 1. 2.) und Bileam, der sowohl an israelitischen, als heidnischen Religionsvorstellungen hing, begab sich auf eine Kahlhöhe (23, 3,), also einen erhabenen Platz mit freier

1) Die Abgeordneten Midian's sind v. 9. 20 f. vielleicht deshalb nicht erwählt, weil die moabitischen die bedeutendsten und bei der Sache am meisten Betheiligten waren; denn dass die ersteren abgegangen seien, davon sagt der Bericht nichts.

Aussicht, wie er gern bei den Heiden zu Auspicien ausgewählt wurde. Dort „kam ihm Jahve entgegen“ und Bileam kehrte zu Balaq zurück, um dem Könige die ihm gewordene Offenbarung mitzutheilen. Er fühlte aber einen innern Drang, das Volk, dessen Lager um das Heiligthum her er theilweise in dunkler Ferne vom hohen Berge her erblickte (23, 10. 13.), in den erhabensten Ausdrücken zu segnen, statt ihm zu fluchen. Der Spruch lautet nach 33, 7—10.:

Er hob an seinen Spruch und sprach:

Von Arâm liess mich holen Balaq,
König Moab's, vom Ostgebirge:
„Komm, verwünsche mir Jaqob
Und komm, bedräue Israel!“

Was soll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet
Und was bedräuen, bedräuet nicht Gott?

Denn vom Felsengipfel seh' ich ihn
Und von Hügeln schau ich ihn:
Sieh', ein Volk, das alleine wohnet
Und unter die Heiden nicht sich zählet.

Wer bestimmte den Staub Jaqob's
Und nach Zahl das Viertheil Israel's?
Sterbe meine Seele den Tod der Redlichen [1])
Und sei mein Ende wie seines!

Balaq's Vorwürfe wurden von Bileam zurückgewiesen, indem er sich auf den Willen Jahve's berief. Balaq suchte ihn also zu prüfen. Vielleicht, meinte er, liege die Ursache des Misslingens daran, dass Bileam nur einen kleinen Theil, ein Viertheil (v. 10.) des zu verfluchenden Volkes aus weiter Ferne undeutlich gesehen habe. Er führte ihn daher auf die Höhe des Phisgah „im Felde der Wächter“, von der aus er aber auch

1) D. i. der Israeliten. Vgl. S. 498.

nicht das Ganze, sondern nur das Ende, aber in umfassenderem Umfange sah (v. 13.). Ein bedeutender Theil des Lagers musste durch den dazwischen liegenden Pheor verdeckt werden. Nachdem dort die Gnade Jahve's aufs Neue durch Opfer angerufen war, entfernte sich Bileam, um den göttlichen Willen zu erforschen und als er zum Balaq zurückgekehrt war, sprach er den zweiten Segen (23, 18—21.) über Israel aus:

Auf, Balaq, und höre!
Horch auf mich, Sohn Ssippor's!

Nicht Mensch ist Gott, dass er lüge,
Noch Menschensohn, dass er gereun sich's lasse.
Derselbe spricht und sollte nicht vollziehen,
Und redet, und sollt' es nicht vollenden?

Siehe, Segnen hab' empfangen ich
Und er hat gesegnet und nicht kann wenden ich's.

Nicht schauet er Fehl in Jaqob
Und nicht siehet er Leid in Israel [1]),
Jahve sein Gott mit ihm
Und Königsjubel in ihm.

Gott führet sie aus Aegypten
Gleich Büffel's Rüstigkeit ist seine.

Denn nicht Zeichendeutung [ist] in Jaqob
Und nicht Wahrsagung in Israel,
Wann [2]) gesagt wird zu Jaqob
Und zu Israel was vollführet Gott.

Siehe Volk, Löwin gleich, wird erstehen
Und gleich dem Löwen wird es sich erheben,
Nicht wird er liegen, bis er fresse Raub
Und Blut Erschlagener trinke.

1) Was wirklich so lange gilt, als Israel das wahre Israel ist. S. 498.

2) כָּעֵת um die Zeit, Richt. 21, 22., hier wie Ijjob 39, 18. (6, 17.): zur Zeit da, wann.

Dem Vorwurfe Balaq's, dass Bileam Israel nicht hätte segnen sollen, wenn er ihm nicht fluchen konnte, begegnet er durch die Versicherung, dass nicht er, sondern Jahve, dessen Wort unwiderstehlich sei, durch ihn rede. Balaq aber, der wohl denken mochte: was durch frühere Opfer nicht erlangt sei, das könne nun durch neue erzielt werden, wählt dazu einen dritten Ort, die Spitze des Pheor, der wohl Stätte seiner Verehrung war (25, 2.) und dem Gotte erst den Namen gab, vgl. 23, 28. [1]). Vom Pheor, der unmittelbar über die Wüste herabsah, erhielt Bileam den Ueberblick über das Ganze. Dort sah er nach c. 42, 2. „Israel gelagert nach seinen Stämmen." Jetzt war er indess von vornherein überzeugt, Jahve's Wille sei es, Israel zu segnen; er befragte also nicht erst die Zeichen (נְחָשִׁים) um, wie früher, daraus den Willen Jahve's zu erforschen, sondern, den Blick zum Lager Israel's gewendet, hob er sogleich an (c. 24, 3—9.):

Spruch Bileam's, Sohnes Beôr's
Und Spruch des Mannes geschlossenen Auges.

Spruch des Hörer's von Gottesworten,
Der Gesicht vom Allmächtigen schaut,
Niederfallend [2]) und [dann] geöffneter Augen.

Wie fein deine Zelte, Jaqob,
Deine Wohnungen, Israel!

Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Aloen, die Jahve gepflanzet,
Gleich Cedern an Wassern.

1) Wie Baal Chermon, B. Schalischa, B. Pherassim.
2) Vgl. 1 Sam. 19, 24.

Fliessen wird Wasser aus seinen Eimern
Und sein Saame liegt an vielen Wassern
Und es überrage den Agag [1]) sein König
Und es erhebe sich sein Königthum.

Gott führet ihn aus Aegypten
Gleich Büffel's Rüstigkeit ist seine.
Fressen wird er Heiden, seine Dränger,
Und ihre Gebeine wird er zermalmen
Und mit seinen Pfeilen wird er zerschellen.

Er krümmt sich, liegt gleich Löwen
Und einer Löwin gleich, wer heisst ihn sich erheben?
Die dich segnen, gesegnet!
Und die dir fluchen, verflucht!

Jetzt übernahm den Balaq der Zorn und er gebot dem Bileam, eiligst sich davon zu machen, damit er sich nicht an ihm vergreife. Bileam entgegnete ihm wiederum, dass er nicht anders reden könne, als wie Jahve es ihn heisse und fügte noch einen vierten Spruch als guten Rath (24, 14.) hinzu, von einem Stern aus Jaqob, unter welchem das Volk Israel alle Nachbarvölker (auch Moab) besiege, bis auch Israel durch Aschur überwunden werde, und zuletzt sieht er in dunkelster Ferne die einstige Besiegung durch Völker aus der Gegend von Cypern, d. h. von Westen her (24, 15—24.):

Spruch Bileam's, Sohnes Beôr's
Und Spruch des Mannes geschlossenen Auges.

Spruch des Hörer's von Gottesworten
Und Kenner's der Erkenntniss des Höchsten,
Der Gesicht vom Allmächtigen schaut
Niederfallend und [dann] geöffneter Augen.

1) König 'Amáleq's. Vgl. S. 202.

Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Erspähe ihn, doch nicht nahe;
Auftritt ein Stern aus Jaqob
Und es ersteht ein Scepter aus Israel [1])
Und zerschellet beide Ecken [2]) Moabs
Und den Scheitel [3]) aller Söhne des Gelärmes [4]).

So dass Edôm ein Erbe wird,
Ein Erbe Seïr seinen Feinden, [5])
Und Israel bewährt Tapferkeit.

1) Man muss festhalten, dass dieser Stern aus Jaqob nicht das letzte ist, worauf Bileam's Blick verweilt, sondern dass v. 20 f. noch in weitere geschichtliche Ferne hinausschweift, so dass auch nicht der Messias gemeint sein kann. Bei diesem Sterne (und Scepter) kann nur an David gedacht werden, denn kein anderer König nach ihm unterwarf sich Moab und Edôm (vgl. v. 17. 18.) zugleich. Parallel steht Scepter, wie auch Juda Ps. 60, 9. מְחֹקְקִ (nach Gen. 49, 10.) genannt wird. Auch das Wort דרך deutet schon auf eine persönliche Erscheinung, so auch וירד v. 19., wo man nicht willkürlich übersetzen darf: herrschen wird man. An das Königthum in abstracto ist also nicht zu denken.

2) פאתים beide Ecken oder Winkel d. h. rechts und links, nämlich die beiden Winkel des Gesichtes, wo der Backenbart wächst. vgl. Jer. 9, 25. 25, 23, 49, 32. Lev, 19, 27. Mikh. 4, 14. Zu מחץ פאתים vgl. Dt. 33, 11.: מחץ מתנים u. Jer. 48, 45., wo die Stelle aus dem Gedächtniss citirt wird: וַתֹּאכַל פְּאַת מוֹאָב „er verzehrt die Ecke d. i. Bartecke Moabs.“

3) Statt קַרְקַר „er vertilgt“ (wofür aber LXX. und Vulg.) ist Jer. 48, 45. und in der Parallelstelle Ps. 68, 22. die richtige Lesart קָדְקֹד erhalten, wodurch der Begriff rechts und links, von beiden Seiten, in פאתי מואב erst völlig ergänzt wird.

4) Die בְּנֵי שֵׁת Söhne des Gelärmes sind die prahlerischen Moabiter (vgl. S. 266). Statt des seltneren שֵׁת (Klagl. 3, 47. שֵׁאת) bringt Jer. 48, 45. als Erläuterung שְׁאוֹן, Ewald Gesch. der Isr. I. 130. Anm. liest ohne Noth שֵׁת f. שְׂאֵת, also Hochmuthssöhne.

5) Vor איבין ist unfehlbar לְ ausgefallen.

Dass er herrsche [1]) aus Jaqob
Und dann vertilgt, was übrig ist, aus Städten. [2])

Dann sah er ʿAmáleq,
Dann hob er an sein Gleichniss und sprach:
Erstling der Heiden [3]) ʿAmáleq,
Aber sein Ende [eilt] zum Untergang. [4])

Dann sah er den Qäniten [5])
Und hob an sein Gleichniss und sprach:
Unwandelbar [6]) ist deine Wohnung
Und gesetzt auf den Fels dein Nest:
Doch [7]) verbrannt wird werden Qáin.
Wie lang [8]) — Aschur führt gefangen dich [9]).

1) Das Impf. apoc. erklärt sich aus der Abhängigkeit des 19ten V. vom 17ten. Das Subject ist dasselbe wie dort, nämlich der unter dem Stern aus Jaqob verheissene König.

2) עִיר im collectiven Sinne. Die festen Städte der Feinde sind gemeint.

3) Vgl. S. 200.

4) Eigtl. (eilt) zu den Untergehenden (pereuntes) d. h. dem Zustande derselben, dem Untergange entgegen, wie schon Aeltere: ita fine suo ad pereuntem pertinet. אֹבֵד könnte möglicherweise ein Abstractum der dritten Bildungsart sein (Ew. §. 331.), vgl. תּוֹמִיךְ Ps. 16. 5 f. תּוֹמֵךְ, doch ist diese Annahme unnöthig, und das Wort kommt sonst nie vor.

5) Ueber Qáin vgl. S. 202—204.

6) „Unwandelbar“ so heisst der Fels auch Mikh. 6 2. Jer. 49, 19.

7) כִּי אִם auch ohne vorangegangene Negation (Ew. §. 625. behält eigentlich seine ursprüngliche Bedeutung: denn wenn, nämlich ein Fall denkbar ist, wodurch alle übrigen denkbaren Fälle ausgeschlossen werden.

8) עַד מָה steht wie Ps. 4, 3 für עַד־מָתַי.

9) Einzig denkbar ist, dass das Suffix auf Qáin bezogen werde. Der Prophet hofft also Deportation Qáin's durch Assyrien und gewiss also auch von dieser Seite her Untergang ʿAmáleq's v. 20. Die Erwähnung ʿAmáleq's und Qáin's wurde aber durch die von Edôm veranlasst. Edôm führte nämlich wiederholt mit ʿAmassja

Und er hob an sein Gleichniss und sprach:
Weh, wer wird leben, nachdem Gott das gefügt! [1])
Und Schiffe [2]) von der Seite der Khittäer [3]).
Und sie drängen Aschur und drängen ʿEber:
Und auch sie [eilen] [4]) zum Untergang.

Wir besitzen in c. 23. und 24. ein Beispiel der divinatorischen Lyrik, welche einen geschichtlichen Stoff dichterisch bearbeitete und einem Alten als Weissagung in den Mund legte. Neben den Weissagungen Bileam's sind uns noch der Art erhalten: der Segen Jaqob's Gen. 49. (S. 359.) und Mose's Dt. 33. und parallel sind die Weissagungen an die Patriarchen Gen. 25, 23. 27, 29. So lässt der Verfasser also den Bileam verkünden: dass Israel einst mächtig werden und es Balaq's Volke nicht besser gehen solle als den Edomitern, welche sich den

und ʿUzzijja Kriege; da er nun aber der Eroberung Edôm's durch David Erwähnung gethan hatte, blickt er in die fernere Zukunft hinab und kommt auf die Feindseligkeiten unter jenen beiden Königen; ohne aber Edôm weiter namhaft zu machen, nennt er ihre Bundesgenossen ʿAmáleq und Qáin, den ersteren, weil er einen Theil von Edôm bildete (S. 201. 297.), beide aber, weil sie in den edomitischen Kriegen unter ʿAmassja und ʿUzzijja thätig waren (S. 202. 203.) Auch ʿUzzijja konnte weder Edôm noch dessen Verbündete auf die Dauer besiegen und der Prophet hofft daher ihren Untergang durch die Assyrer. Wir werden dadurch in die erste Hälfte des 8ten Jahrhunderts herabgeführt. Die Assyrer bedrohten die angrenzenden, südlichen Völkerschaften früher als Israel. Noch später kam dem Jesaja (21, 11. 12.) die Nachricht über Seïr d. i. Edôm zu, dass diesen Völkern Gefahr drohe und zwar von Seiten der Assyrer unter Sanherib, der diese Völker auch besiegte und daher ein König der Araber heisst. Herod. 2, 141. Vgl. S. 277.

1) Das Suffix in מִשֻּׂמוֹ geht auf das folgende v. 24.

2) צִים noch Ez. 30, 9. In der Nachahmung Dan. 11, 30. צִיִּים.

3) Khittäer, d. h. Völker aus der Gegend von Cypern, von Westen her.

4) גַּם הוּא bezieht man gewöhnlich auf Aschur und ʿEber. Aa. auf die Khittäer, wobei dann die Copula vor גַּם in adversativem Sinne (jedoch) genommen wird.

Israeliten unterwerfen müssen; andere Völker, die sich dem Volke Israel entgegenstellten, ʿAmáleqiten und Qäniten, würden dann durch die Assyrer besiegt und hinweggeführt. Daran, dass wir hier Bileam's eigene Worte vor uns haben sollten, ist schon von vornherein gar nicht zu denken; denn wie sollten die Israeliten in den Besitz derselben gekommen sein? Die Ansicht [1], Bileam, nachdem er sich von Balaq entfernt, sei zunächst in das israelitische Lager gegangen (24, 25.), entbehrt aller und jeder Begründung. Wäre denn aber auch dieser erhabene und prophetische Schwung, wie er sich in der ganzen Dichtung ausspricht, bei einem so schwankenden, gewinnsüchtigen Geheimkünstler und wenigstens halbheidnischen Wahrsager, wie die Tradition ihn darstellt, nur irgend denkbar? Oder will man sich eines erkünstelten und gewaltsamen Offenbarungsbegriffs bedienen, um es glaublich zu machen, dass sich Gott eines so unwürdigen und unfähigen Werkzeuges bedient habe? Eine sichere Thatsache ist, dass die Israeliten zu dieser Zeit zu Baal Pheor abfielen (c. 25.), wie auch Hos. 9, 10. berichtet, ohne aber den Bileam zu nennen und das Vorhandensein der Weissagung vorauszusetzen. Der Verfasser der Weissagungen, den wir mit dem Ergänzer wohl sicher für Eine Person halten können [2], obwohl wir ihn sonst nicht als Dichter kennen, hatte von Bileam's Weissagung nichts weiter erfahren, als dass derselbe die Israeliten, statt sie dem Wunsche des Königs gemäss zu verfluchen, zu wiederholten Malen gesegnet habe. Der Ergänzer nahm den Anlass wahr, um nach seiner Weise zum Voraus Segenssprüche über Israel zu geben, welche ein anderer Verfasser (Dt. 33.) erst an das Ende des Lebens Mose's verlegt. Er fügte dazu c. 22 f. Erläuterungen wie sie die Sage über Bileam, Sohn Beor's, überlieferte, von welchen die Grundschrift,

1) Hengstenbergs Bileam S. 217.
2) Stähelin a. a. O. S. 36.

31, 8., ihn als bekannte Person voraussetzend, nur ganz einfach meldet, dass er in dem Rachekriege Israels gegen Midian unter den fünf Königen Midian's gefallen sei und c. 31, 16. anmerkt, dass er Israel zum Götzendienste des Baal-Pheor vergl. c. 25, 3. verführt habe. Von theokratischem Gesichtspunkte aus konnte das Volk Israel nur von Jahve gesegnet werden, daher ward der Wahrsager in der Sage nach den Erläuterungen des Ergänzers zu einem Zwitter, der zwischen Baal und Jahve schwankte, aber von des letztern Geist unwiderstehlich getrieben wurde. Auch andere Gründe beweisen es, dass die Weissagung nicht in der mosaischen Zeit ausgesprochen sein kann. Wenn sich der Verfasser in die mosaische Zeit stellt und sich also c. 23, 10. vgl. v. 13. wirklich eine deutliche Beziehung auf die Oertlichkeit und vierfache Lagereintheilung findet, ein Verhältniss, das mit der mosaischen Zeit sein Ende erreichte, so kann dies nicht zu Gunsten der Gleichzeitigkeit der Orakelsprüche eingewandt werden, denn auch einem späteren Verfasser musste die Lagereintheilung aus den Angaben Num. 2. und 10. bekannt sein, so wie die Oertlichkeit der ʿArboth Moab's. Eben so wenig trifft zum Ziele, dass der Verfasser c. 23, 22. 24, 8. durch das Partic. מוֹצִיאָם sich in die mosaische Zeit stellt, denn legte er einmal den Segensspruch dem Bileam in den Mund, so war diese Zeitstellung unabweisbar. Für die Abfassung in einem spätern Zeitalter spricht nun aber auch die concrete monarchische Weissagung 24, 7. vergl. v. 17. (vergl. S. 590.), denen gleich welche wir in der Genesis haben. In die assyrische Zeit werden wir 24, 22. 24. sicher geführt. Zwar wird der Name Aschur in der Genesis sonst überall nur als Ländername, nicht als Reich, aufgefasst (2, 14. 10, 11. 25, 18.), doch scheint der Name nur erst dem Ergänzer anzugehören, denn auch in Gen. 25. war er vielfach

thätig [1]). Auch weiss er (dem der Abschnitt Gen. 10, 8—19. angehört [2])), von der Gründung eines Reiches in Assyrien von Babylonien aus c. 10, 8 f. zu erzählen und hier erscheint Aschur zwar zunächst (wie Moab, Edôm u. s. w.) als Stammvater, aber zugleich als die durch ihn repräsentirte Nation. Dass aber der Segen Bileam's die Assyrer schon als eine, wenigstens den benahbarten arabischen Völkern, feindliche Nation kennt und namhaft macht, beweist um so mehr, da noch ʿAmos keinen Namen für diese von fern drohenden Feinde hat. Will man nun nicht dem Vorgange eines besonnenen Forschers [3]) folgen und v. 22. wie v. 24. eine „unabsichtliche Umänderung" in späterer Zeit annehmen, so können wir bei Deutung der geschichtlichen Angaben über Moab, Edôm, ʿAmáleq und Qáin, auch nicht bei Saul (vgl. 1 Sam. 15.) stehen bleiben und geben diesen geschichtlichen Gesichtspunkt um so williger auf, da es unmöglich fällt, bei dem Glanzstern aus Jaqob an Saul zu denken. Die Assyrer führen uns in eine spätere Zeit herab und wir waren S. 592. vollkommen zu der Annahme berechtigt, dass neue Anreizungen unter ʿAmassja und ʿUzzijja die Veranlassung zur Erwähnung der ʿAmáleqiter und Qäniten gegeben haben, und dass wir in die erste assyrische Zeit (729 f. Vgl. Jes. 14, 28.) geführt werden, wo die südlichen arabischen Völker von den Assyrern zu fürchten hatten, wie dies zu 24, 22. weiter ausgeführt worden ist. Vgl. Jes. c. 15. 16. 21, 11—17. So sind alle geschichtlichen Beziehungen bis 24, 22. möglichst deutlich und begreiflich. Allein dieses Urtheil erstreckt sich nicht auf v. 23. u. 24., wo jede bis jetzt ermittelte geschichtliche Erklärung in Widerspruch steht mit dem gewonnenen Resultat über die geschichtlichen Beziehungen und mit der Aufgabe, welche der Verfas-

1) Stähelin a. a. O. S. 48.
2) Stähelin a. a. O. S. 44.
3) Bleek in dem biblisch-exeget. Repertor. I. 40—43.

ser der Weissagung sich stellte, denn wenn ʿEber v. 4., doch wohl gewiss nach Gen. 10, 21 f. den Stammvater der Hebräer bezeichnet [1]), wie auch Moab, Edôm, ʿAmáleq, Qáin und Aschur als Stammväter erscheinen, [2]) so setzen die Worte v. 24. voraus: dass auch die Hebräer durch die Schiffe der Khittäer gedrängt werden ja nach den letztern Worten wohl gar ihren Untergang finden sollen, was gar nicht zum Charakter der Aussprüche des Bileam passend erscheinen würde. [3]) So können wir uns denn schon der Ansicht nicht anschliessen, hier sei von einer bestimmten geschichtlichen Beziehung ganz abzusehen, sondern die Weissagung sei ganz allgemein gehalten [4]), ganz allgemein mit der Verf. v. 22. von einer aus Osten vordringenden Macht und setze ihr v. 24. eben so allgemein eine unbestimmte westliche Macht entgegen, welche einst Aschur und ʿEber demüthigen werde. [5]) Auch mit einer neuerdings aufgestellten geschichtlichen Erklärung [6]) können wir uns nicht einverstanden erklären. Nach derselben hätten wir an eine Empörung der Khittäer gegen die Mutterstadt Tyrus zu denken; sie hätten damals mit einer Seeräuberflotte die phönizischen, aber auch weiter nördlich die assyrischen d. h. syrischen Küsten bedrängt und es sei die wahrscheinlich lange dauernde Empörung gemeint, welche erst Eluläus von Tyrus, Zeitgenosse des Salmanassar (vgl. S. 188.), stillte (Jos. Arch. 9, 14, 2.). Allein einmal ist es schon ganz un-

1) Die Worte S. 214. Z. 15.: „wo ʿEber dichterisch für Kenáan steht" sind zu streichen.

2) Schon aus diesem Grunde kann עבר nicht für עבר הלהר stehn, so dass alle Transeuphratenser gemeint wären, wie Hengstenberg will. S. auch S. 214.

3) Dies bemerkt schon Bleek a. a. O. S. 43.

4) Dies gilt nicht einmal von Gen. 9, 25—27. Vgl. Ewald Gesch. I. S. 132. Anm.

5) Tuch's Ansicht, zur Gen. Einl. S. XCVIII.

6) Ewald a. a. O. S. 133.

denkbar, dass ʿEber für Phönizien oder Kenáan stehen könne, da Kenáan ja der Abstammung nach Chamite ist; zum andern aber wird der Name Aschur erst von späteren Juden für Syrien gebraucht und erst von den folgenden Monarchieen gilt dieser Name. [1]) Können wir dieser Erklärung nicht beistimmen, so fragt es sich, ob wir eine andere an ihre Stelle zu setzen haben? Ausgemacht bleibt es zuvörderst für uns, dass v. 23. u 24. ein späterer Zusatz seien, da der Inhalt jener Worte dem Charakter der Weissagung widerspricht. Steht dies Resultat, wie wir meinen, fest, so ist nicht abzusehen, was der Erklärung [2]) entgegen stehen könnte, die Worte bezögen sich auf ein von Eusebius erzähltes Ereigniss, nämlich auf den Einfall der Griechen in Cilicien mit einer Flotte vou Cypern (Khittim) aus, gegen welche die Assyrer unter Sanherib nach seiner Invasion in Juda, also nach 714, anrückten und sie freilich mit grossem Verlust zurückschlugen. Der Zusatz könnte somit etwa 710 geschrieben sein. Wenn die Israeliten zur Zeit der Abfassung dieser Stelle von den Griechen, die wahrscheinlich auf einem Raubzuge begriffen waren, auch für sich fürchteten, so war genügende Veranlassung zu diesem Zusatze gegeben. Dadurch schwindet der Einwand [3]), dass das Griechenheer Juda gar nicht berührte, und noch weniger Gewicht hat die Bemerkung: wie denn Mikha (6, 5.) schon darauf gekommen sei, das ihm höchstens gleichzeitige Orakel zu citiren,

1) Hitzig Ps. II. 138.

2) Diese Erklärung gab zuerst Hitzig im Begriff der Kritik S. 54 f. nach Euseb. chron. arm. I. p. 43. 53., vergl. Niebuhr's kleine historische und philologische Schriften. I. S. 203 ff. Ihm folgten Knobel und v. Bohlen, Gen. S. CXXXV.

3) Tuch's a. a. O.

denn Mikha setzt, wie die Einleitung lehrte, nur eine Erzählung von Balaq und Bileam voraus, gar nicht diese Weissagung, am wenigsten die letzen Verse. [1])

Der Ergänzer setzt noch hinzu (24, 25.): Balaq und Bileam hätten sich getrennt und jeder sei seines Weges gegangen. [2]) Dass er nicht zu den Moabitern ging, war natürlich, da Balaq auf ihn zürnte. Die Meinung ist wohl, er sei zu den mit den Moabitern verbündeten (21, 7.) Midianiten gegangen (unter denen ihn die Grundschrift 31, 8. voraussetzt), weil er unfähig war, der gehofften Befriedigung zu entsagen und sich zu entschliessen, eben so leer wieder zurückzukehren, als er gekommen. Hauptsächlich durch die Midianiterinnen (vgl. 24, 9. 15. 16—18. 31, 16.) — denn die Töchter Moab's werden nur 25, 1. genannt — verführte Bileam (nach der Grundschrift 31, 16.) die Israeliten nun zum unzüchtigen Götzendienst des Baal-Pheor 25, 3. vgl. Jos. 22, 17. Hos. 9, 10. [3]) Allein aus der Mitte des Volkes machte sich ein kräftiger Widerstand gegen das eindringende Verderben geltend. Phinchas, Elazars Sohn und Enkel Aharon's,

1) Schon bei Obadja findet sich wörtliche Uebereinstimmung mit dieser Weissagung, vgl. Ob. v. 4. mit Num. 24, 21. Ob. v. 17. vgl. Num. 24, 18. 19, und zwar in dem alten Stücke, welches der spätere Prophet benutzte. Gehörte dies dem Zeitalter des ʿAmos an, so hat der Verf. im B. Num. wahrscheinlich den Propheten benutzt. Mit Num. 23, 20. vgl. auch Habaq. 23!, 20. Jer. 48, 45.

2) In וישב 24, 25. liegt nicht, dass er in seine Heimath zurückgekehrt (wie er vorhatte 24, 14.) oder dort angelangt sei. שׁוּב heisst sich zurückwenden, aber auch sich abwenden.

3) Darum gilt er im Thalmud (Aboth 5, 19.), Thargum Jerus. zu Num. 22. 30. Jonath. zu Gen. 12, 3. und bei Jos. Arch. 4, 6. als Verworfener. Vgl. auch Apoc. 2, 6.

durchbohrte im heiligen Eifer mit eigener Hand einen öffentlichen Buhler Zimri, Sohn Salu's, einen Simeoniten, sammt seiner midianitischen Buhlerin Kosbi Num. 25, 6 f. und nachdem die Strafe die Schuldigen fortgerafft hatte, wandte sich die Rache gegen die Verführer, die Midianiten c. 25, 17. 18. Bevor dies aber geschieht, lässt Moses (c. 26. nach der Grundschrift), da der Zug nach Kenáan nun unternommen werden soll, wiederum die kriegsfähige Mannschaft zählen, wie dies vor 38 Jahren (Num. 1.) geschehen war. Einige Stämme hatten sich bedeutend vermehrt, andere vermindert [1]). Die Gesammtzahl der (kriegsfähigen 26, 2.) Mannschaft betrug 601,730 Mann. Somit hatte sich die Menge während 38 Jahre (vgl. Ex. 38, 26.

1) So hatten die Stämme Ruben und Simeon bedeutend abgenommen, so auch Gad, Naphtali und Ephráim. Das Zahlenverhältniss zwischen Num. 1. und 26. stellt sich in folgender Anordnung heraus.

	Num. 1.	Num. 26.
Ruben:	46,500	43,730.
Simeon:	59,300	22,000.
Gad:	45,600	40,500.
Naphtali:	53,400	45,400.
Ephráim:	40,500	32,500.

In den übrigen Stämmen hatte sich dagegen die Zahl vermehrt:

Juda:	74,600	76,500.
Issakhar:	54,400	64,600.
Zebulun:	54,490	60,500.
Menasseh:	32,200	52,700.
Benjámin:	35,400	45,600.
Dân:	62,700	64,400.
Ascher:	41,500	53,400.

Wegen dieser Vermehrung Ascher's ruft der Dichter Deut. 33, 24. aus: „Gesegnet an Söhnen sei Ascher.“ Unter den Nachkommen Benjámin's Num. 26, 38—40. fehlen einige, welche Gen. 46, 21. genannt sind. Man hat angenommen, diese und andere Familien seien schon zu Mose's Zeit ausgestorben gewesen, oder

Num. 1, 46. nur um 1820 vermindert, ungeachtet von dem ganzen Volke, welches Moses und Aharon gezählt haben, keiner mehr am Leben gewesen sein soll. Num. 26, 64. Die Grundschrift, um spätere Ereignisse in Josua's Zeit vorzubereiten und somit auch die Theilung Kenáans auf Moses Befehl zurückzuführen, nimmt von dieser Volkszählungstafel Veranlassung (26, 54 f.), den Moses zu dieser Zeit auch noch verordnen zu lassen, dass künftig in Kenáan dem zahlreicheren Stamme und der zahlreicheren Familie mehr an Besitz eingeräumt werden solle, als den minder zahlreichen. Ausserdem sollte man nach dem Loose, worin das Alterthum den Willen Gottes sah, das Land theilen; entweder um so die schlechteren und besseren Ländereien unpartheiischer zu vertheilen oder auch, um so den einzelnen Stämmen eine bestimmte Gegend nach Osten, Westen u. s. f. anzuweisen und allen Streit zu beseitigen. Um alles für den Einzug in Kenáan vorzubereiten, soll Moses, der seinen Tod nahe fühlt, endlich auch den Josua, welcher nach Ex. 33, 11. bis jetzt die beständlge Verwaltung des heiligen Zeltes gehabt hatte, zu seinem Nachfolger eingesetzt haben. Num. 27, 15 f. Nun heisst er „ein Mann, in welchem Geist (hohe Geistesfülle, Weisheit) war. Auf ihn soll Moses, zum Zeichen, dass er ihm sein Amt übertrage, „seine Hand stützen", ihn dem Hohenpriester Elazar und der Gemeinde vorstellen und dann will Gott ihm von Moses Glanz (הוד) mittheilen. Der Geist der Weisheit, der in Josua war, wird vom Elohisten Dt. 34, 9. geradezu von Mose's Handauflegung abgeleitet, wie auch der Senat der 70 Aeltesten von

hätten sich so wenig vermehrt, dass man sie deshalb ausliess. Nach Vergleichung der LXX zu 26, 40. könnte man vermuthen, dass die Genealogie der Benjaminiten schon in den ältesten Büchern verderbt war. Die Leviten, welche zuletzt gezählt wurden (26, 62.), sollen sich von 22,000 (Num. 3, 31.) bis auf 23,000, also um 1000 vermehrt haben.

ihm den Geist empfangen hatte. Zugleich liegt aber in Num. a. a. O. ein Wink, dass Josua die Autorität seines Meisters nicht völlig besass, da dieser ihm von seiner Geistesfülle mittheilte. Die Grundschrift benutzt dann den bevorstehenden Krieg gegen Midian, um bei dieser Gelegenheit einige Gesetze über Beute und Kriegsrecht Num. c. 31. einzuschalten, ganz verschieden von dem Kriegsrechte Dt. c. 20. Aus jedem Stamme wurden Tausend zum Heere gestellt, unter Oberbefehl des entschlossenen Phinchas, des Sohnes Elazar's (Num. 31, 5.). Von den Midianiten, welche in einzelne Stämme mit ihren Königen (מְלָכִים v. 8.) oder Fürsten (נְשִׂאִים) Jos. 13, 21. [1]) (Aelteste Num. 22, 1. vgl. S. 288.), als Vasallen Sichôn's (נסיכי סיחון Jos. a. a. O. vgl. S. 288.), zerfielen, wurden fünf Stämme mit ihren Königen oder Fürsten vernichtet (v. 8.), und zwar nur die in der Nähe der Israeliten, in den ʿArboth Moab's wohnenden, welche sie zum Götzendienste verleitet hatten. Alles Männliche wurde getödtet, um nicht Aufrührer zu erziehen, auch alle Weiber, „die einen Mann erkannt hatten“, damit sich nicht aus der Vermischung der Israeliten und Midianiten ein verfluchtes Geschlecht fortpflanze; nur das jungfräuliche weibliche Geschlecht blieb verschont. Auch Bileam, der Urheber des teuflischen Planes, der ohne Zweifel bei den Midianiten zurückgeblieben war (vgl. 24, 25.), um seinen Sündenlohn von ihnen zu erhalten, fand in dieser Schlacht seinen Tod Num. 31, 8. vgl. v. 16. Jos. 13, 22. Das Land der Midianiten nahmen die Israeliten nicht an sich, wenn sie auch ihre Städte und Dörfer verbrannten, denn es war ein Krieg der Rache, nicht der Eroberung, der ge-

1) Der Name מלך ist nicht so sehr festen Begriffs und wechselt daher oft mit שׂר und נשׂיא. So heisst z. B. 1 Kön. 11, 34. auch der König Salomo נשׂיא, welches Wort die LXX Gen. 23, 6. durch *βασιλεὺς* übersetzen.

gen sie geführt wurde. Die Beute ward nach weiterem Bericht der Grundschrift dann gleichmässig vertheilt, auch die Priester und Leviten erhielten ihren Antheil daran und von den Heerführern wurden am Heiligthum Gaben dargebracht. Das Heer musste sich (31, 27.) nach der Heimkehr aus diesem Rachekriege durch Abwaschungen mit fliessendem Wasser sühnen, wie das Alterthum solche auch sonst nach der Heimkehr aus einem Kriege kennt.

Ein grosser, östlich am Jordan gelegener Landstrich „mit seinen Städten“ [1]) (Dt. 3, 12. vgl. Num. 32, 3. 33.), das emoritisch-moabitische Gebiet ʿOg's und Sichôn's konnte nun schon von einigen Stämmen beansprucht werden c. 32, 1—5. 28—41. (nach der Grundschrift) die kriegerischen (1 Chr. 5, 8.) Stämme Ruben, Gad und halb Manasse mochten am meisten zur Eroberung jener Landestheile mit gewirkt haben und machten daher ihr Recht geltend, wie in ähnlichem Falle Juda (Kaleb) zu Josua's Zeit. Dass sie aber Leute waren, die ihren Willen durchzusetzen vermochten, lehrt auch das Ereigniss Num. 16, 1 f. Auf den südlichen Theil von Gilead (vgl. S. 32 f.), der reich war an Weideplätzen (32, 3.), machten die Stämme Gad und Ruben Anspruch und begründeten ihr Recht darauf durch Hinweisung auf ihren zahlreichen Viehstand (v. 4.), ja sie weigerten sich, über den Jordan zu ziehen (v. 5.). Allein von der Bedingung, dass sie mit den übrigen Stämmen über den Jordan zögen, um Kenáan zu erobern, machte Moses (v. 28 f. vgl. Dt. 3, 18.) die Ueberweisung jenes

1) Wenn bei'm Verfasser des B. Josua c. 22, 4. geboten wird, die $2\frac{1}{2}$ Stämme sollten „nach ihren Zelten“ zurückkehren, so ist daraus nicht etwa zu erweisen, die ostjordanischen Stämme hätten noch zu Josua's Zeit keine Städte gehabt. Der Ausdruck ist entweder ein alter, vom früheren Nomadenleben entlehnter oder der kriegerischen Gewohnheit jener Stämme angemessen. Da sie bereits Städte hatten, so übersetzten Jos. a. a. O. Targ. „Städte“, LXX: „Häuser“.

Gebietes abhängig (damit, wie der Ergänzer v. 7. hinzusetzt: „sie das Herz der Kinder Israel's nicht abwendig machten vom Hinüberziehen in das Land"), und jene Stämme verzichteten auf den Besitz des ganzen Landstriches vor der Rückkehr ihrer waffenfähigen Mannschaft aus den cisjordanischen Städten [1]). So sagte ihnen Moses, unter der eingegangenen Bedingung, den übrigen Stämmen bei Eroberung Kenáan's voranzuziehen, das Erbtheil zu, daher es von Gad (welcher Stamm auch Num. 32, 2. 25. 31. 33. vor Ruben genannt wird) Dt. 33, 21. heisst:

Er ersah das Erste sich,
Denn dort ist des Gesetzgeber's Theil bewahrt
Und sie kommen als Häupter des Volkes.

Vor dem Weiterzuge stellten jene Stämme auch die einzelnen Städte (Num. 32, 3.), da sie schon vorher fest waren (Dt. 3, 5.), wieder her (Num. 32, 34 f.), wie dazu schon der alte Spruch Num. 21, 17. aufgefordert hatte, damit sie ohne Besorgniss vor feindlichem Ueberfall mit ihren Brüdern über den Jordan ziehen könnten. Zuerst wurden nun die Grenzfestungen im Süden und Norden des eroberten emoritischen Gebietes erbaut, d. h., da sie schon längst erbaut waren, wiederum befestigt, denn Bauen erhält nicht selten durch den Zusammenhang den Sinn des Befestigens z. B. 1 Kön. 15, 17., ein Sprachgebrauch, der auch im Syrischen ganz gewöhnlich ist. Diese Arbeit konnte in sehr kurzer Zeit vollendet sein, mag auch die Befestigung einiger dieser Städte in zu frühe Zeit hinauf versetzt sein. Diese Städte waren im Süden (v. 34.): Dibon, ʿAtaroth und ʿAroʿer (auch Dt. 2, 36. 3, 12. 4, 18. die südliche Grenzstadt des israelitisch-moabitischen Gebietes). Die Gaditen befestigten diese im Gebiete des Stammes Ruben gelegenen Städte, weil die Befesti-

1) Der Ergänzer führt dies Alles 32, 6—27. nur in weiterer Rede aus, ohne Neues hinzuzubringen.

gung der Grenzpunkte gegen die gemeinschaftlichen Feinde ihnen nicht weniger obliegen musste, als den Rubeniten. Ferner befestigten die Gaditen: ^{c}Atroth-Schophan, Ja^{c}zer, Jogbehah, Bät-Nimrah (= Nimrim) und Bät-Harran an der nördlichen Grenze (Num. 32, 35. 36.). Die Rubeniten befestigten dagegen die Städte, welche in der Mitte des emoritischen Gebietes lagen, die Hauptstadt Cheschbôn und die zunächst um diese liegenden Städte (v. 37. 38.): El^{c}ale, Qirjatháim, Nebo (etwa eine Stunde westlich von Cheschbôn), Báal Me^{c}on (wahrscheinlich = Be^{c}on v. 3.) und Sibmah (= Sebam v. 3.). Die Namen der beiden letzteren Städte wurden geändert (v. 38.), weil Nebo (vgl. S. 265 f.) und Báal-Me^{c}on (d. i. Herr der Himmelswohnung) Namen von Götzen waren. Die Namen, welche die Israeliten diesen Städten gaben, werden nicht angeführt und scheinen nie in Gebrauch gekommen zu sein.

Auch das nördliche Gilead nebst ganz Baschan war auf jenem Streifzuge vom Phisgah aus schon vom halben Stamm Menascheh in Besitz genommen. Von diesem Gebirgstheile fiel dem Makhir [1]) das nördliche Gilead zu Num. 32, 41. Dt. 3, 15. Jos. 13, 21. Auch wurden nach Jos. 13, 31. von Baschan, dem Königreiche ^{c}Og's, zwei Städte, ^{c}Aschtaroth, ^{c}Edr^{c}éi abgenommen und dem Makhir zugetheilt. Jaïr [2]) erhielt, mit Ausnahme jener beiden Städte, ganz Baschan oder Argob

1) Makhir, Num. 32, 40. 1 Chr. 2, 21 f. steht für sein Geschlecht: בני מכיר Jos. 13, 31. Num. 32, 39. In Num. 26, 29 f. geht seine Genealogie bis zu seinem Urenkel Sselophchad herab, der mit Jaïr, welcher auch ein Urenkel Makhir's war, gleichsteht, und als er in der Wüste starb, schon erwachsene Töchter hatte 27, 1 f.

2) Jaïr's Stammtafel giebt 1 Chr. 2, 21 f. Er war ein Urenkel Makhir's, mit dessen Tochter ein Nachkomme Juda's, Chessron, den Segub, Jaïr's Vater erzeugte. An ein einzelnes Individuum haben wir bei Jaïr eben so wenig wie bei Makhir zu denken.

(vgl. S. 32.) Num. 32, 41. Dt. 3, 4. 14. 1 Kön. 4, 13. Zwar hatte auch Nobah [1]) davon seinen Theil erobert (Num. 32, 42.), er verwaltete ihn indess nur unter Jaïr's Oberhoheit, wie er denn auch Num. a. a. O. hinter dem Jaïr genannt wird, und obwohl das Gebiet Nobah innerhalb Baschan lag, so werden doch die von Nobah eroberten Städte in weiterem Sinne mitgerechnet zu den Chavvoth-Jair (Num. a. a. O. v. 41.) [2]), welche die Landschaft Baschan oder Argob bildeten. Nach Dt. 3, 4. und Jos. 13, 10. gab es 60 Chavvoth Jaïr, und zwar waren nach 1 Chr. 2, 21 f. davon 23 [3]) im engern Sinne Chavvoth Jaïr (1 Chr. a. a. O. v. 22.); die übrigen 37: „Qenath und ihre Töchter“ (welche Nobah eroberte) gehörten zwar eigentlich zu ihnen, waren aber doch auch wieder insofern von ihnen verschieden, als sie unter der Oberherrschaft Nobah's standen. So erhielt Jair, was er sich selbst durch seine Tapferkeit erworben, und das Recht folgte dem Besitz [4]). Auf die Gründung der Chavvoth Jaïr deutet auch 1 Chr. 2, 21 f. hin. S. 309. a. E. 319. Die Máakathiten (vgl. S. 223.), am Fusse des Chermon, an der Jordanquelle, also an der westlichen Seite Gilead's, Dscholan, und die Geschuriten (vgl. S. 202.) Dt. 3, 14., blieben aber noch längere Zeit unter den Israeliten in Baschan wohnen

1) Ruinen eines Ortes dieses Namens finden sich noch an der Nordgrenze von Dscholan (Gaulanitis) an der Grenze von Dschedur.

2) Zu Chavvoth vgl. S. 157.

3) Nach Chron. a. a. O. „im Lande Gilead“, allein Gilead steht dort, wie häufig (vgl. S. 32.), im weiteren Sinne so, dass es auch Baschan umfasst. An Gilead im engern Sinne, welches Makhir einnahm, ist nicht zu denken.

4) „Juda am Jordan, gegen der Sonne Aufgang,“ auf der Ostseite des Jordan, Jos. 19, 34. sind die Chavvoth Jaïr. Jaïr leitete nämlich sein Geschlecht (nach 1 Chr. 2, 21 f.) von mütterlicher Seite von Menascheh, von väterlicher Seite von Juda ab. Gewöhnlich wurde er aber der Menaschite genannt.

Jos. 13, 11—13. und nahmen ihnen sogar die 60 Chavvoth weg 1 Chr. 2, 23. Nach mehren Generationen scheint es einem Nachkommen jenes Jaïr, dem Richter Jaïr, gelungen zu sein, 30 dieser Städte wieder an sich zu reissen Richt. 10, 3—5. Befremdend ist es nicht, dass beide Jaïr Gileaditen sind, aber wohl, dass von beiden, welche um mehre Generationen auseinandergehalten sind, der Name Chavvoth Jaïr abgeleitet wird. Man hat also angenommen, dass beide Jaïr nur Eine Person seien, und dass der Elohist eine Begebenheit aus der Richterzeit in die mosaische hinaufverlegt habe. Allein wenn auch der Ergänzer einigemale Begebenheiten aus der Richterzeit proleptisch in die Vorzeit versetzt, z. B. wenn er die Erzählung von Gibea^c Richt. 19. auf Sodom überträgt (S. 279.) und Laisch schon in der Urzeit Dân nennt (S. 233.), so haben wir doch in der Grundschrift davon kein Beispiel. Dass beide Gileaditen denselben Namen tragen, ist um so weniger auffallend, da Jaïr im B. Num. gewiss wie Makhir nicht ein Individuum, sondern eine Stammgenossenschaft, die als Urenkel Makhir's gedacht wurde, repräsentirt, dagegen im B. der Richter eine bestimmte Persönlichkeit, so dass schon daraus der Unterschied zwischen beiden Jaïrs folgt. Analog ist, dass sich nicht erweisen lässt, der Jos. XI. und Richt. IV. erwähnte König von Jabin sei einer und derselbe. Der befremdende Umstand aber, dass man jene Städte in der Richterzeit Chavvoth-Jaïr nannte, lässt sich einigermaassen durch die Annahme ausgleichen, dass sie wohl weniger zu Ehren des Nachkommen, als zu Ehren des Ahnen zu Mose's Zeit, der sie nach seinem Namen selbst so genannt haben soll, diesen Namen trugen. Wenn endlich Richt. 10, 5. noch hinzugesetzt wird: „sie lagen in Gilead", so steht Gilead wieder im weiteren Sinne. Im salomonischen Zeitalter besass nach 1 Kön. 4, 13. Ben-Géber die Chavvoth-Jaïr oder (Dt. 3, 14.) ganz Argob, denn daselbst heisst es: „Ben-

Géber in Ramoth in Gilead, der hatte die Chavvoth Jaïr's, der Sohnes Menascheh's, welche in Gilead, **der** hatte (לו auf Ben-Géber bezogen, so dass die Beschreibung jenes Gebietes von neuem anhebt, oder wenn man es auf Jaïr bezieht: welchem) die Gegend Argob, welche in Baschan, 60 Städte gross, mit Mauern und ehernen Riegeln." Wir ersehen zugleich aus dieser Nachricht, dass in der Periode des Salomo das von den Geschuriten eroberte Gebiet wieder israelitisches Besitzthum geworden war [1])

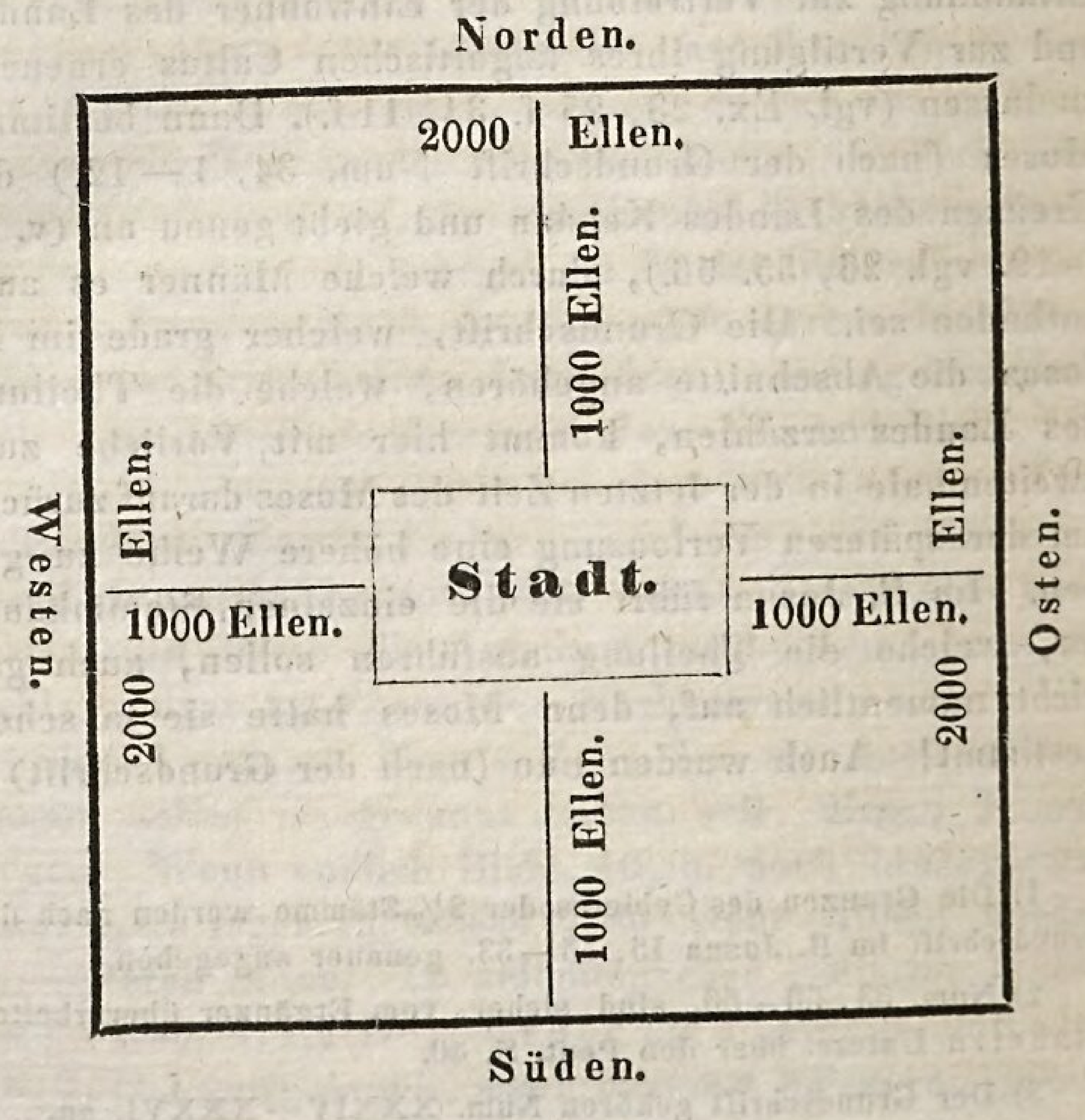
Da nun der Zug der Israeliten vollendet war und die Feinde, welche den Weg nach Kenáan versperrten, überwunden waren, auch ein Theil des Volkes schon seine Wohnsitze gefunden hatte und der Uebergang über den Jordan nahe bevorstand, benutzt der Ergänzer diese Zeit, um den Moses Num. 33, 52. 53. [2]) die Ermahnung zur Vertreibung der Einwohner des Landes und zur Vertilgung ihres abgöttischen Cultus erneuern zu lassen (vgl. Ex. 23, 25 f. 34, 11 f.). Dann bestimmt Moses (nach der Grundschrift Num. 34, 1—12.) die Grenzen des Landes Kenáan und giebt genau an (v. 16—19. vgl. 26, 55. 56.), durch welche Männer es auszutheilen sei. Die Grundschrift, welcher grade im B. Josua die Abschnitte angehören, welche die Theilung des Landes erzählen, kommt hier mit Vorliebe zum zweitenmale in der letzten Zeit des Moses darauf zurück, um der späteren Verloosung eine höhere Weihe zu geben. Im B. Josua führt sie die einzelnen Stammhäupter, welche die Theilung ausführen sollen, auch gar nicht namentlich auf, denn Moses hatte sie ja schon bestimmt! Auch wurden nun (nach der Grundschrift) [3])

1) Die Grenzen des Gebietes der $2\frac{1}{2}$ Stämme werden nach der Grundschrift im B. Josua 15, 15—33. genauer angegeben.

2) Num. 33, 50—56. sind sicher vom Ergänzer überarbeitet. Stähelin Unters. über den Pent. S. 40.

3) Der Grundschrift gehören Num. XXXIV—XXXVI. an.

die Städte für die Leviten, der Zahl nach 48, sammt ihren Vorplätzen (מגרשיהם) für die Heerden (also Viehweiden), bestimmt (35, 1—8. vgl. Jos. 14, 5. 21, 3—8.), auf welche schon Lev. 25, 32. hingewiesen war. Die Zwölfzahl, auf welche wir schon in der Stammeintheilung Levi's aufmerksam wurden (S. 306 f. 325.), zeigt sich auch hier wieder. Dem Stamme fielen 4 mal 12 Städte zu und zwar nach vier Abtheilungen, so dass Qehath 13 und ausserdem noch 10, Gerschon 13 und Merari 12 erhalten sollte. Nach Num. 35, 4. wird die Länge jenes Vorplatzes oder Stadtbezirks (מגרש) nach jeder Seite der Stadt hin, die man in der Mitte liegend zu denken hat, auf 1000 Ellen angegeben, v. 5. aber auf 2000 im Umfange nach jeder Seite hin, so dass also der Umkreis des ganzen Gebietes 8000 Ellen betragen würde nach diesem Bilde im Quadrat:



Die Grundschrift lässt nun noch von Moses das Gesetz ausgehen, dass von jenen 48 Levitenstädten 6 Freistädte, als Asyle für unvorsätzliche Mörder ausgesondert werden sollten (Num. 35, 6.) und zwar drei im transjordanischen, drei im cisjordanischen Lande. Der Ergänzer hatte, seiner Vorbereitungsweise nach, den Moses schon in den Bundesgesetzen die Absicht aussprechen lassen, ein solches Asyl bestimmen zu wollen (Ex. 21, 13.). Moses selbst sonderte nach dem Deuteronomiker 4, 41—43. im Gebiete jenseits des Jordan bereits drei Levitenstädte zum Asyle aus und diese Stelle des Deut. ist keine spätere Einschaltung, sondern wahrscheinlich noch aus der Grundschrift entlehnt, welche ja im alten Pentateuch, wie er von der Hand des Ergänzers vorliegt, nicht vollständig benutzt worden ist. An geeigneter Stelle findet sich diese Handlung, welche Moses vor seinem Tode noch wohl hätte verrichten können, im Deut., nämlich während des Stillestandes nach der Einleitungsrede c. 1, 6.—4, 40., da es nicht wohl zu denken wäre, dass Moses alle diese Reden im Deut. ohne eine Unterbrechung gehalten haben sollte. Nach Dt. 19, 1—7. sollten die drei anderen Städte nach Ankunft in Kenáan bestimmt werden Dt. 19, 1—7., und nachdrücklich wird v. 9. noch einmal wiederholt, dass zu den drei im ostjordanischen Lande schon verhandenen noch drei im cisjordanischen Lande ausgesondert werden sollen, wenn der Besitz durch Eroberungen erweitert sei (v. 8.). In diesen letzten Zeiten des Moses veranlassten nach der Grundschrift (Num. 36.) auch die Menaschiten, mit Bezug auf die Töchter Sselophchads (c. 27.) das Gesetz, dass die Erbtöchter sich nur mit Stammgenossen verehelichen dürften, damit jedem Stamme sein Besitzthum sicher verbleibe. Ein späteres geschichtliches Erbverhältniss, das sich ergab, als die Frage über Besitz und Eigenthum wirklich aufgeworfen wurde Jos. 17, 3 f., benutzt hier die Grundschrift, um es schon in die mosaische Zeit hinein-

zutragen, in welcher die Vorsicht der Menaschiten nicht wohl erklärlich wäre. Das Gesetz, welches auf Moses zurückgeführt wird, soll aber durch ein geschichtliches Ereigniss desto anschaulicher werden.

Hieran schliesst die Grundschrift Deut. 32, 48—52. 34, 1—9. die Nachricht von dem Tode des Moses, welcher erfolgte, nachdem er von den Höhen des Nebo (vgl. Num. 27, 12.) das seinem Volke bestimmte schöne Land wenigstens überschaut hatte. Die Tradition giebt dem Moses 120 Jahre. Dt. 34. 7.[1]) Der Ergänzer lässt nach seiner mindergeschichtlichen Weise Deut. 31, 14—22., den Moses vor seinem Tode noch auf Gottes Befehl ein (späteres) Lied aufschreiben (c. 32.), das Israel in Zukunft zur Warnung dienen soll, und ihm nochmals (vgl. Num. 27, 15 f. in der Grundschrift) das Amt des Führers feierlich übergeben. Kühner noch in geschichtlichen Annahmen und der alten Zeit schon mehr entfremdet, lässt der Deuteronomiker den Moses vor seinem Tode nicht allein das grosse Deuteronomium noch mit eigener Hand aufschreiben, sondern auch den Priester-Leviten den Befehl ertheilen, dasselbe alle sieben Jahre am Laubhüttenfeste der Gemeinde vorzulesen, c. 31, 24—30.; dann lässt der Deuteronomiker, um ein Ereigniss, das in Josua's Zeit vorgefallen sein soll, vorzubereiten, den Moses noch das Gebot wegen der Bundeserneuerung auf Gerissim und 'Aebal geben, worauf wir im Verfolge einzugehen haben.

1) Vgl. Ewald Gesch. I. 324.

VIII. Eroberung und Vertheilung Kenáans.

Moses' Ansehn, doch auch Josua's [1]) eigene hervorragende und bewältigende Persönlichkeit, welcher man sich willig unterwarf (Jos. 17, 14—18.), wirkten dahin, dass das Volk sich nach Moses Tode dem (laut Grundschrift Num. 27, 18 f.) durch das hohepriesterliche Orakel als Heerführer bestätigten Sohn des Nun, aus dem Stamme Ephráim, unterordnete. Die Grundschrift nennt ihn zuerst Num. 13, 8. 16., indem sie ihn einfach als eines der Stammhäupter bezeichnet (vgl. v. 2, 3.), welche als Kundschafter in das Land entsendet waren: doch erscheint er auch in ihr (14, 6—9.) als ein kräftiger und entschlossener Mann, der die Israeliten, denen die Eroberung Kenáans allzuschwierig erschien, zu dem Unternehmen ermuthigte. (Vgl. Jos. 17, 14—18.) Dass er indess an Originalität und Einsicht dem Moses nachstand, ist unzweifelhaft und in der Grundschrift Num. 27, 20 f. ist schon angedeutet, dass Josua nicht die hohe Autorität besass, welche dem Moses eigen war. Bei

1) יְהוֹשֻׁעַ später gewöhnlich יֵשׁוּעַ (Neh. 8, 17.), contr. aus יְהִישׁוּעַ, wie יֵהוּא aus יְהִיהוּא, יְהוֹ = יְהִי, ersteres aus יַהְיֶה, wie letzteres aus יַהְוֶה. Num. 13, 8. auch Hoschéa'.

dem Ergänzer des Pentateuchs erscheint er als der besondere Vertraute des Moses, Ex. 34, 13., der, bevor er Moses Nachfolger als Oberfeldherr ward, ihm als sein מְשָׁרֵת (Ex. a. a. O. 33, 11. Num. 11, 28. Jos. 1, 14. 4, 14.), d. h. als einer der in Moses unmittelbarer Nähe (als sein aide de camp) der Besorgung von Aufträgen gewärtig[1]) war, dem Moses zu Dienste stand (עמד לפני משה). So schlug er im Auftrage des Moses siegreich ʿAmáleq (Ex. 17, 9., hatte auch die fortwährende Aufsicht über das heilige Zelt, nach Ex. 33, 11. Damit kann nur gesagt sein, dass er die äussere Verwaltung des Heiligthumes zu besorgen hatte, denn dass Nichtleviten priesterliche Dienste hätten verrichten können, davon findet sich keine Spur, und wie es mit Samuel und David's Söhnen und dem ʿIra sich verhalten, darüber hat der Verfolg der Geschichte Aufschluss zu geben. Die Sage schildert ihn als einen ächt theokratisch gesinnten Mann, und als den unselbstständigen Knecht des allgemeinen Willens der Gemeinde, welcher in Jahve lag, nennt ihn der Deuteronomiker im B. Josua einen „Knecht Gottes“ (Jos. 1, 1. 24, 29. vgl. Richt. 2, 8.), wie die späteren Berichterstatter des Pentateuch's den Moses mit diesem Ehrennamen schmükken. Vgl. S. 399.

Schon Moses hatte die Lösung der Aufgabe, das Land Kenáan als natürliche Grundlage aller Verhältnisse des Gemeindelebens zu gewinnen, insofern begonnen, als es ihm gelang, Gebiete im Ostjordanlande mit Hülfe der kriegerischen 2½ Stämme zu erobern. Dem Josua war die Aufgabe gestellt, das Werk des Moses zu vollenden. Ein durch die aegyptisch-arabische Wüste (gegen Süden), durch den Libanon (gegen Norden), durch den Euphrath (gegen Osten), durch das Mittelmeer (ge-

1) מְשָׁרֵת aus מְשָׁמֶרֶת, also = שֹׁמֵר מִשְׁמֶרֶת. Vgl. Redslob in den sprachlichen Abhdl. zur Theol. S. 48.

gen Westen) begrenztes, also gleichsam natürlich befestigtes Vaterland sollte erobert werden (Jos. 1, 4.) damit das Gemeindeleben wo möglich verwirklicht werden könne. Doch ward die Ausdehnung dieser Grenzen nicht erreicht und in der Schilderung des Verfassers klingen prophetische Grenzbestimmungen (bei'm Ergänzer Gen. 15, 18. Ex. 23, 31.) wieder (vgl. S. 33 f.), da der Euphrath niemals Grenze des Landes wurde, wie sie denn auch in den älteren geographischen Abschnitten 13, 15 ff. ganz anders, nämlich durch den Jordan (S. 31.) bestimmt wird. Dass sber das Recht, mit welchem man diesem Ziele zustrebte, nach gläubiger Anschauung der Schrift, allein aus dem göttlichen Willen abzuleiten sei, wurde früher schon (S. 243.) nachgewiesen.

Josua, noch jenseits des Jordan, zu Schittim (Num. 25, 1 f.) gelagert, traf Anstalt zum Aufbruch. Ueber die näheren Umstände dieses Aufbruchs, liegen aus der Grundschrift, welche im B. Josua nur in den geographischen Abschnitten rein erhalten ist, keine Nachrichten vor und wir können nur aus dem Berichte des Deuteronomiker's, dem das B. Josua angehört, den Vorgang näher kennen lernen. Josua sandte zuvörderst Kundschafter aus, wie dies auch später vor der Erstürmung von ʿAi geschieht (7, 1.), um das Terrain am westlichen Ufer, namentlich aber der Stadt Jericho [1]) und den Geist der Bevölkerung zu erkunden. [2]) Josua entsandte aber

1) Die Copula 2. 1. vor יְרִיחוֹ steht wie Jes, 1, 1. und an a. Orten.

2) Die Aussendung der Kundschafter c. 2. muss der Zeit nach vor der Anordnung 1, 11. fallen. Freilich war es bei jener Kundschaftung hauptsächlich auf die Stadt Jericho abgesehen, wie auch der Inhalt c. 3. besagt, doch kann die Aussendung und Wiederkehr nicht (wie es 1, 11. heisst:) innerhalb (בְּעוֹד) der drei Tage fallen, welche dem Volke bis zum Uebergange Frist gegeben werden, wenn die Kundschafter auch nicht viel länger ausgeblieben sind. Die Richtigkeit des Gesagten erhellt daraus, dass sie

wohl deshalb nur zwei Kundschafter und zwar heimlich (2, 1.), ohne dass das Volk davon wusste, um nicht, wie einst Moses bei gleicher Veranlassung (Num. 14, 1.), Gefahr zu laufen, das Volk durch falsche Berichte einschüchtren zu lassen und das Leben Mehrer auf das Spiel zu setzen. Die beiden Kundschafter, welche 6, 23. נערים heissen, also noch junge Leute waren, machten sich nach Jericho auf, gelangten bei Nachtzeit (2, 2.) an und kehrten bei einer Buhlerin [1]), Namens Rachab, ein, wohl weil sie bei einem leichtsinnigen Weibe am besten über den Zustand der Stadt Erkundigung einzuziehen hoffen konnten, Männerbesuch bei ihr nicht auffallend war und weil sie aus dem an der Stadtmauer gelegenen Hause des Weibes am leichtesten entschlüpfen konnten. Dem Könige Jericho's ward die Ankunft der Fremdlinge angesagt und er liess an die Rachab den Befehl ergehn, die Kundschafter augenblicklich auszuliefern. Allein sie hatte dieselben verborgen und

1 der Nacht in dem etwa 4 Stunden von Schittim gelegenen Jericho ankommen (2, 2.); die Antwort der Rachab 2, 5. beweist ferner, dass sich voraussetzen liess, sie seien bis zum Dunkelwerden geblieben; dann verweilten sie noch drei Tage auf dem Gebirge (2, 16. 22.) und erst am Morgen nach ihrer Rückkehr (v. 23.) bricht Josua auf (3, 1.). Dass grammatische Gründe dieser Auffassung c. 2, 1. (in וישלח) nicht entgegenstehen, ist aus den S. 319. Anm. 1. vgl. 389 Anm. 3. angeführten Fällen deutlich.

1) Rachab's Vater lebte noch (2, 13, u 18.) und sie bewohnte es mit den Angehörigen des Hauses ihres Vaters (6, 25. vgl. 2, 13. 18 f.). Aus 2, 3. 19. (ביתך) kann man nicht schliessen, dass das Haus ihr eigenes war, denn auch die Wittwe, und eine solche war Rachab wohl, obgleich von ihren Kindern nicht die Rede ist, kehrte nach dem Tode ihres Mannes in das Haus ihres Vaters zurück. So Thamar Gen 38, 12., vgl. Lev. 22, 13. Man kann somit aus Jos. 2. nicht den Schluss ziehen wollen, dass auch Wittwen im Besitz des Eigenthumes ihres Mannes geblieben seien, wie z. B. die Wittwe von Sarepta 2 Kön. 4. als alleinige Bewohnerin des Hauses erscheint, in welches sie sich einschliesst mit ihrem Sohne Vgl. 2 Kön. 8. Ruth. 4, 9.

entschuldigte sich gegen die Boten des Königs damit: sie habe die Männer aufgenommen, ohne von ihrer Herkunft, und wer sie seien, zu wissen; sie hätten die Dunkelheit benutzt und seien davongegangen, man müsse ihnen nachsetzen, wolle man ihrer habhaft werden. Rachab, die in der Sage so erscheint, als habe sie bereits einen Anfang in der reinern Erkenntniss Jahve's gemacht (vgl. Bileam, S. 583.), hatte die Kundschafter aber auf das (platte) Dach ihres Hauses geführt, ihnen dort die Schlafstätte (vgl. 1 Sam. 9, 26.) angewiesen und sie unter aufgeschütteten Leinstengeln verborgen. Die Kriegsleute Jericho's, durch Rachab's Aussage getäuscht, setzten den vermeintlichen Flüchtlingen nach und die Thore wurden hinter den Nachsetzenden geschlossen, damit die Kundschafter ja nicht entkommen möchten, falls sie sich noch innerhalb der Stadt befänden. Die Verfolger wählten den Weg zum Jordan bis an die Furthen, denn durch diese waren die Kundschafter gekommen und mussten auch durch sie zurückkehren, da sie die einzige ordentliche Verbindung zwischen den Ländern diesseits und jenseits des Jordan ausmachen (S. 44.). Darum war auch später (Richt. 3, 13.) den Moabitern der Besitz Jericho's so wichtig, weil er ihnen eben die Communication mit ihrem Stammsitze im Ostjordanlande mittelst der Furthen des Jordan (Richt. a. a. O. v. 28.) sicherte; darum besetzten Richt. 12, 6. auch die Gileaditen die Furthen des Jordan, um die Ephraemiten am Uebergange zu hindern. In derselben Nacht, oder in der Frühe des folgenden Morgens (2, 8.), als sich die Kundschafter von dem Lager noch nicht erhoben hatten, stieg Rachab zu ihrem Versteck auf's Dach ihres Hauses und verhiess ihnen ihre Rettung, wenn sie bei der muthmaasslichen Eroberung der Stadt ihrer und aller der Angehörigen des Hauses ihres Vaters schonen wollten. Dies sagten die Männer zu und gaben ihr zum Wahrzeichen dafür, dass sie, sammt den ihrigen und ihrer Habe, von aller Feindseligkeit verschont bleiben sollte, einen rothen Faden

wie ihn Rachab sich erbeten hatte. Darauf liess sie die Männer an einem Seile durch das Fenster ihres Hauses, das an der Stadtmauer gelegen war, an dieser herab und knüpfte jenes Wahrzeichen zum künftigen Erinnerungs- und Erkennungszeichen an das Fenster. Die Kundschafter entflohen nun auf's Gebirge und verbargen sich dort drei Tage lang, bis die nachsetzenden Kriegsleute Jericho's von der Verfolgung abgelassen hatten und unverrichteter Sache heimgekehrt waren. Als dann der Weg zum Jordan frei geworden war, kehrten die Kundschafter in das Lager ihres Heerführer's zurück. — Diese Erzählung trägt das Gepräge geschichtlicher Glaubwürdigkeit. Besorgniss um das Wohl der Ihrigen und das eigene, bei einem bevorstehenden Angriff auf die Stadt, konnte das Motiv zu einem solchen Vertrage, wie er zwischen Rachab und den Kundschaftern geschlossen wurde, sein, und die Gutmüthigkeit des Weibes dabei auch in's Spiel kommen. Die Nachricht, welche die Kundschafter ihrem Heerführer heimbringen, dass alle Einwohner voll Furcht dem Einfall der Israeliten entgegensähen (2, 24. vgl. v. 9. 11.), ist durchaus glaublich, denn die Nation war nicht mehr dieselbe, welche bei'm Beginne des Zuges die Philister umging, weil sie sich zu schwach fühlte, sondern ein neues Geschlecht war zeither wehrhaft geworden, das den Sichôn und ʿOg jenseits des Jordan bereits siegreich überwunden hatte (Jos. 2, 10.). Der Stamm Dân wird als furchtbar geschildert durch seine verderbenbringende Verschlagenheit im Kriege, Gen. 49, 17. vgl. Dt. 33, 22. Zebulun war kriegerisch, Dt. 33, 18.; auch Gad in Gilead war seinem Localverhältnisse nach ein besonders kriegerischer Stamm Gen. 49, 19., darum ist Gad Dt. 33, 20. die Löwin, die Arm und Schädel zerreisst, und der Chronist nennt noch 1 Chr. 12, 8 f. unter David's Helden eilf gileaditische Kriegsmänner von Ansehn wie Löwen und den Gazellen auf den Bergen an Schnelle gleich. Gen. 49, 23. 24. schildert den kräftigen St. Jo-

seph in seinen kriegerischen Verhältnissen gegen mächtige andringende Feinde. Benjámin war ein kriegerischer Stamm, Gen. 49, 27., und mehrfach durch Kriegsunternehmungen ausgezeichnet. [1]). In Reihe und Glied (חמשים 1, 14. 4, 12. vgl. S. 426.) [2]) gingen aber die 2½ Stämme Gilead's ihren Brüdern voran. Von den nach dem Pentateuch streitfähigen Rubeniten [3]) (43,730 an der Zahl), Gaditen (40,500) und Menaschiten (42,700) sollen 40,000 mitgezogen sein (Jos. 4, 13.). Mit dieser noch immer sehr grossen Zahl sind doch nur die Auserwählten gemeint und die übrigen werden als zum Schutz der Weiber, Kinder und Greise (vgl. Jos. 1, 14.) in den Städten Gilead's zurückbleibend gedacht. Es hatte also aus den auf 100,000 angegebenen Kriegern eine Aushebung stattgefunden, da man eine grosse, am wenigsten so ungeheure Zahl, nicht im Felde hätte erhalten können. [4]).

Während die Kundschafter vom Lager abwesend gewesen waren, hatte Josua den Schoterim (S. 374.) befohlen, dem Volke anzukündigen, dass es zum Aufbruch, welcher innerhalb dreier Tage (1, 11.) [5]) stattfinden sollte,

1) Richt. 3, 15 f. 20, 4 f. 1 Sam. 4, 47. 48. 2 Sam. 2, 3. Vgl. Dt. 33, 12.

2) In der Parallelstelle Num. 32, 17. steht חשים eilend und Jos. 6, 13. חלוץ, ohne dass letzteres identisch mit חמוש wäre.

3) Num. 26, 7. 18. 24.

4) Solche theilweise Aushebung finden wir auch im Kriege gegen ʿAmáleq Ex. 17, 9. 10. und gegen Midian Num. 31, 1—6., wo 1000 Mann aus jedem Stamm ausgehoben werden. Nur bei ausserordentlichen Fällen stellte sich die ganze Nation. Jos. c. 8. Richt. c. 20. 1 Sam. 11, 7.

5) Dass 1, 11. die Zeitbestimmung nicht strenge auf den Uebergang über den Jordan selbst, sondern mehr auf den Aufbruch aus dem Lager geht, dass עברים also nicht zu pressen sei, geht deutlich daraus hervor, dass die Israeliten nach c. 3, 2. „nach Ende jener drei Tage" noch am Ostufer des Jordan verweilen und der Uebergang nach v. 5. noch später stattfindet. Nach dem Sinne

Reisezehrung bereit halten solle, wie Moses Ex. 12. einen ähnlichen Auftrag an die Aeltesten vor dem Auszuge gegeben hatte. Nach dem Sinn der Sage ist unter dieser Reisezehrung das Manna verstanden, das westlich vom Jordan nicht mehr gesammelt sein soll 5, 11. 12. (S. 445.). Die kriegerischen Gileaditen, welche ihren Antheil bereits in den östlichen Gebieten des Jordan erhalten hatten, ermahnte Josua an die übernommene Verpflichtung, den Bruderstämmen bei Eroberung Kenáans behülflich sein zu wollen, was sie denn auch zusagten. Vgl. 4, 2. [1]). Nachdem die Kundschafter nun in das Lager heimgekehrt waren (2, 23.), gab ~~Jahve~~ Josua am andern Morgen in aller Frühe den Befehl zum Aufbruch und gelangte in die Nähe des Jordan, woselbst sie Rast machten. Es wurden dann Verhaltungsmaassregeln in Bezug des Weiterzuges an Volk und Priester gegeben. Das Volk sollte sich heiligen [2]). Priester-Leviten sollten die heilige Lade auf der Strecke vom letzten Standquartiere, das nicht unmittelbar hart

der Sage scheinen die Kundschafter am zweiten Tage des 1, 11. bestimmten Zeitraumes zurückgekehrt zu sein (2, 23.), am dritten brach Josua aus dem Lager auf (3, 1.), am vierten werden die Anordnungen am Ufer des Jordan 3, 2. getroffen, am fünften (3, 5.), d. i. am 10. Nisan, erfolgt der Uebergang.

1) Ein Denkmal der Anwesenheit der tapferen Rubeniten in Kenáan war „der Stein Bochan, des Sohnes Ruben's" Jos. 15, 6., wahrscheinlich das Denkmal eines Rubeniten, der mit über den Jordan gezogen war und sich durch eine tapfere That ausgezeichnet hatte.

2) Sie heiligen sich durch Waschungen, wie es im Gesetze bei'm Ergänzer Ex. 19, 10 f. dem Volke geboten ist, als es dem Herrn nahen sollte. Solche Lustrationen, auch Opfer, 1 Sam. 7, 3 ff. gehen dem Kriege voran, vgl. Jos. 7, 13., denn ein solcher war ein „Krieg Jahve's", daher die Streiter Jahve's, die gleichsam einen heiligen Krieg führen, „Geweihte (מְקֻדָּשִׁים) Jahve's" heissen Jes. 13, 3. Vgl. Zekh. 1, 7. Jer. 51, 27. und den Ausdruck קַדֵּשׁ Jer. 22, 7.

am Ufer des Jordan liegend gedacht wird, bis zum jenseitigen Ufer dem Volke vorantragen, im Jordan (am Ufer) sollen sie stehen bleiben (3, 6—8.) und das Volk vorüber ziehen lassen. Wie in der Wüste die Wolkensäule, welche aber seit Mose's Tode nicht mehr vor dem Volke zog, muss ihm nun die Bundeslade (S. 565.) bis zum jenseitigen Ufer voranziehn, damit der Weg nicht verfehlt werde (3, 4.), zugleich aber nach dem Sinne der Sage, um das Volk zu schützen und die aufgethürmten Wasser durch ihre Zaubermacht zu fesseln. Ein Zwischenraum aber soll zwischen Priester und Volk sein, weil, bei dem Andrange des Volkes, der Richtung des Pfades zu folgen, nicht möglich gewesen wäre, zugleich aber um der Heiligkeit der Lade willen. Diese Befehle, welche wir im Verfolge näher beleuchten wollen, gingen nach unserer Erzählung unmittelbar von Josua aus, während auf die äussere Ordnung des Zuges nur die Vorgesetzten zu sehen hatten. Die Befehle waren am Abende vor dem Uebergange ertheilt worden. — Am folgenden Tage gingen die Priester in der angegebenen Ordnung aus der Mitte des Lagers, wo sie bisher ihren Standort hatten, dem Volke voran. Dies geschah am 10. Nisan, vier Tage vor dem Passa, welches die Israeliten am vierzehnten Tage des ersten Monates feierten (4, 19. 5, 10.), um die Zeit der (Gersten-) Erndte (3, 15.), und es fand damals, wie jetzt, ein jährliches Anschwellen des Flusses statt, wodurch es geschah, dass er in dieser Jahreszeit mit vollen Ufern floss. Eine ausgebreitete Ueberschwemmung des Jordan in dieser Jahreszeit hat wohl niemals stattgefunden [1]). Wenn es daher Jos. a. a. O. heisst: „der Fluss war voll על כל גדותיו" so hat man dies nicht nothwendig so zu verstehen, als ob der Fluss über alle seine Ufer voll gewesen sei und das Land weit umher über-

1) Robinson's Pal. II. S. 503 f.

schwemmt habe; erklären wir vielmehr „er war voll an allen seinen Ufern", nämlich an den Ufern des Wasserbettes, so haben wir ihn voll bis an den Rand, höchstens noch den mit Bäumen und Gewächsen längs seinen Seiten bedeckten (S. 42.) Strich Landes anfüllend zu denken. Von einer weiteren Ueberschwemmung weiss man nichts, obwohl das Anschwellen des Flusses in verschiedenen Jahren gewiss nicht immer in gleichem Grade statt gefunden hat, je nach der ungleichen Menge Regen, welche in jedem Jahre fallen mochte. Während nun das von Norden herabströmende Wasser des Jordan oben zurückgehalten und an der Stelle des Ueberganges bis zur Stadt Adam, bei Ssorthan, zurückgedrängt wurde, floss das untere ab und liess das Bett nach dem todten Meere zu trocken, so dass das Volk, welches sich auf mehr als zwei Millionen Seelen belief, nicht auf einen einzelnen Punkt beschränkt blieb, sondern an irgend einem Theile des wasserleeren Bettes grade vom Ostufer nach Jericho hinübergehen konnte. Während des eiligen Ueberganges, denn „das Herz erbebt am Fusse des drohenden Wasserberges, ob es auch weiss, dass die Hand des starken Gottes ihn halte", standen die Priester mit der Bundeslade fest „auf dem Trockenen, inmitten [1]) des Jordan", nämlich am westlichen Ufer im Fluss am Ufer [2]), bis das ganze Volk hinüber war. Dann ging auch die Lade hinüber und die Priester zogen nun wieder, wie am Ostufer und im Jordan vor dem Volke her.

1) בתוך הירדן 3, 17. 4, 5. [9.] 10. Allgemeiner steht v. 8. im Befehle selbst בירדן. Es ist gemeint, dass die Priester, welche voranzogen, am Ufer im Jordan stehn blieben, bis das Volk hinüber war.

2) Von einem Auftrage Mose's an Josua, wie er 4, 10. angedeutet ist, weiss der Pentateuch nichts. S. darüber die Einleitung.

An sich ist der Uebergang einer grossen Menschenmasse über den Jordan, trockenen Fusses, allerdings kein Wunder. Das Heer konnte durch die Furthen des Jordan (2, 7.) gehen, wie denn auf solche Weise auch David's und Abschalon's Heerhaufen über den Jordan ziehen (2 Sam. 17, 22. 24. 19, 16. 17. 39.) und der Makkabäer Juda bei Bätscheân (1 Macc. 5, 52.). Auf andere Weise werden auch die Israeliten unter Josua nicht hinübergegangen sein. Allein in unserer Erzählung erscheint das Ereigniss allerdings als eine Thatsache, durch welche Gott, nach Jos. 3, 7. 4, 14. 24., den Josua für seinen Schützling erklärte, wie durch ein ähnliches Ereigniss den Moses Ex. 14, 28. vgl. Num. 16, 28. Der Verfasser will eine Wunderbegebenheit schildern und erwähnt darum die Furthen des Jordan nicht, obwohl er sie kennt (2, 7.). Die blosse Gegenwart der von Priestern getragenen Lade muss nicht allein die Gewässer des Flusses trennen, sondern diese Scheidung hält auch so lange an, als die Priester im Flusse stehn und das ganze Volk hinüber ist, so wie die Fluth des arabischen Meerbusens so lange zurückgehalten ward, als Moses die Hand ausstreckte Ex. 14, 21. 26. Kaum aber hatten sich, nach Jos. 4, 18., die Fussohlen der Priester, welche während des Ueberganges im Jordan stehen blieben (v. 10.) „losgerissen (aus dem Schlamme) auf das Trockene", da nahmen die Wasser des Jordan alsbald wieder ihren vorigen Lauf. Die Sage vom Durchzuge durch's rothe Meer (Jos. 4, 23.) veranlasste diese Darstellung. Auch hier soll es bei dem ersten Eintritt in das verheissene Land hervortreten, wie das Volk durch göttliche Einwirkung über den Jordan gekommen sei und es ist nicht zu leugnen, dass diese Priestersage an jene spätere, von Jeremia bekämpfte, Richtung anstreift, nach welcher man auf den äusseren Besitz der heiligen Symbole vertraute und ihnen eine besondere Macht zuschrieb. Der Prophet Mikha 6, 5. deutet keineswegs schon auf dies Wunder zwischen

Schittim und Gilgal hin, sondern die Worte: „von Schittim bis Gilgal sind eine alte Randbemerkung zur Rückweisung auf den letzten Theil des Pentateuchs, wo man die Geschichte Bileam's finden könne. Vgl. Num. 25, 1. 31, 8. Jos. 4, 20.[1]). Uebrigens haben wir uns nach der Erzählung die Ordnung des Zuges durch den Jordan und später so zu denken, dass die Gileaditen „vor Jahve" 4, 13. 6, 13., d. i. wie bei der Einnahme von Jericho 6, 8. 9. 13. deutlich wird, vor der Bundeslade und da diese die Priester begleiten, auch vor den Priestern gingen; hinter der Lade folgten die übrigen $7\frac{1}{2}$ Stämme als המאסף 6, 9. So ging die Lade in der Mitte des Volkes, wie in der Grundschrift des Pentateuchs, und eigentlich nicht dem Heere voran, wie bei'm Ergänzer Num. 10, 33. Vgl. S. 468. 476., und doch ist das letztere die Meinung des Deuteronomikers 3, 4., wo Josua dem Volke gebietet, in gemessener Entfernung hinter der Lade herzugehn, damit es den Weg wisse, auf dem es gehen sollte. Wenn nun anderweitig, wie wir sahen, die $2\frac{1}{2}$ St., die doch auch zum Volke gehörten und denen der Weg gleichfalls völlig unbekannt war, dennoch vor der Lade gehen, so ist die Darstellung von einer Ungenauigkeit nicht frei zu sprechen.

Während des Volkes Uebergang erging der Befehl 4, 2—7.[2]): zwölf Männer, je einen aus jedem

1) Solche Citationsformeln ausserhalb des A. T. sind bekannt.

2) C. 4, 1. will der Verf. in den Worten ויהי bis ירדן die Erzählung dessen anheben, was sich nach dem c. 3. erzählten Uebergange begab, aber daran knüpft er erst 4, 11. wieder an und trägt von ויאמר v. 1. bis v. 10. eine Begebenheit nach (was das Imp. mit Vav cons. nicht hindert, S. 310. 389. 614.), die sich während des Ueberganges begab, so am Schluss von v. 10. bis zu dem Zeitpunkte gelangend, wo er v. 1. i. A. bereits gestanden hatte. So verstehen wir denn nun auch, dass v. 10. sich trefflich an v. 8. (nach Herausnahme von v. 9., wovon im Verfolge) anschliesse.

St. [1]) auszuwählen; diese sollten „aus der Mitte des Jordan, von dem Orte, wo die Füsse der Priester feststanden, zwölf Steine nehmen, dieselben mit sich hinüberbringen und in dem Nachtlager niederlegen, in welchem sie die Nacht bleiben würden.“ Dieser Befehl wird dann auch (später) ausgeführt v. 8., die Steine werden in dem Nachtlager (zu Gilgal) niedergelegt [und als Denkmal aufgerichtet (v. 20.). Natürlich erzählt der Verfasser, um alles, was die Vollführung dieses Befehles betrifft, vollständig beisammen zu haben, die Niederlegung der Steine zu Gilgal v. 8. schon im Voraus, denn so lange, bis das letztere in der noch entfernten Station geschehen sein konnte, sollen die Priester unmöglich im Jordan gestanden haben (v. 10.), sondern nur, bis alles Volk hinüber war (v. 11.). Nach dem gegenwärtigen Text c. 4, 9. hatte nun Josua ausser jenem zu Gilgal zu errichtenden Denkmale und während die Steine von den zwölf Männern aus dem Jordan geholt wurden (v. 8.), und während die Priester noch im Jordan standen (v. 10.), zwölf (andere) Steine im Jordan an der Stelle, wo die Priester mit der Bundeslade gestanden hatten, bereits aufgerichtet. Zur Aufrichtung dieses zweiten Denkmals ist nirgends (wie beim ersten v. 2—7.) ein Befehl ausgegangen. Schon aus diesem Grunde ist die Notiz, welche aber schon die LXX haben und auch nicht im Widerspruche mit dem Vorigen steht oder ausser dem Zusammenhange, nicht auf den Verf. des B. Josua zurückzuführen. Geschichtlich könnte diese Nachricht schon deshalb nicht sein, weil sie sichtbar auf das Priesterwunder, das sich im Jordan begeben, be-

1) Den Befehl zur Erwählung jener 12 Männer denkt sich der Verf. bereits vor dem Uebergange gegeben 3, 12., daher dort die genauere Zeitbestimmung וְעַתָּה. Ohne dieselbe wird der Befehl 4, 2. wiederholt, nur um einen erklärenden Uebergang v. 3. zu machen, wo Josua gebietet, was jene Männer, die erwählt worden seien, ausrichten sollten.

sondern Nachdruck legen soll; da dieses nun aber vor der historischen Kritik verschwindet, so fehlt auch jede Wahrscheinlichkeit für den v. 9. erzählten Act. Diese Notiz hat mit 8, 12. 13. darin Verwandtschaft, dass auch dort keine Verhaltungsmaassregeln wegen des zweiten Hinterhaltes gegeben werden, und an beiden Orten müssen wir Glossen voraussetzen, die später in den Text gekommen sind, eine Vermuthung, die um so näher liegt, als, wie wir in der Einleitung sahen, auch in die geschichtlichen Abschnitte des Deuteronomium's solche Glossen eindrangen; dort freilich von trefflichem historischen Gehalte; doch die Notiz Jos. c. 8. entbehrt eines solchen auch nicht ganz. Unstatthaft erscheint die Annahme, der Verf. habe zweierlei Nachrichten, die ihm zugekommen, unbekümmert und nachlässig neben einander gestellt. Dies ist um so weniger zulässig, als in dem ähnlichen Falle c. 8. die Notiz einen wirklichen Widerspruch mit dem Vorigen veranlasst. Es hiesse also, den Verfasser der Kopflosigkeit beschuldigen, wenn man ihn solche Widersprüche neben einander stehen lässt, ohne sie auszugleichen.

Als man die Frage nach der wahren Bedeutung jenes Steindenkmals zu Gilgâl [1]), dem im B. Josua jener sagenhafte Ursprung gegeben wird, aufgeworfen hat, ist vermuthet worden, die אֲבָנִים seien mit den פְּסִילִים bei Gilgal Richt. 3, 19. 26. für eins zu halten [2]) und hätten ursprünglich zum heidnischen Cult der Landeseinwohner gehört. Man kann diese Ansicht nun nicht durch die Bemerkung zurückweisen wollen, פסל bedeute nicht gradezu steinernes Götzenbild oder Fetisch, sondern Schnitzbild überhaupt und der Begriff Stein müsse

1) Die zwölf Steine, die noch zur Zeit der Quelle des Deuteronomiker's bestanden, Jos. 4, 9., hat man noch in späterer Zeit nachweisen wollen. Robinson II. 508 f.

2) Studer z. B. d, Richt. S. 83.

erst ausdrücklich dabei bezeichnet sein, denn man kann aus Mikh. 1, 7. erfahren, dass פסל dort nicht nothwendig das hölzerne Schnitzbild ist, sondern, da es zerschlagen oder zerschmettert wird (Jes. 21, 9.), gemäss dem Vb. הכה, das steinerne, der behauene Stein gradezu. Ex. 34, 1. Allein gegen die Identität der אבנים und jener פסילים spricht mit Entschiedenheit, dass man schwerlich zu irgend einer Zeit, und namentlich unser Verfasser nicht (vgl. Dt. 7, 27.), diese im Gesetz so schwer verpönten Schnitzbilder auf Josua zurückgeführt haben würde. Ein anderes ist es, wenn wir an eine מַצֵּבָה zu denken haben (S. 252.), zu welcher die Steine eines Altares aufgeschichtet waren Ex. 24, 4. Jes. 19, 19. Aus letzteren Stellen sehen wir, dass eine מצבה im gesetzlichen Cultus nichts anstössiges hatte, da man auch den gesetzlichen Altar also benennen konnte. Wahrscheinlich ist also ein Altar gemeint, der in alter Zeit zum Gedächtniss aufgeführt war (Ex. 17, 14. f. Jes. a. a. O.) und dessen Ursprung in die Zeit des Josua zurückgeleitet wurde. Ein anderes Denkmal finden wir unfern der Eiche bei Sikhem Jos. 24, 26. vgl. Richt. 9, 6. Der Name Gilgal deutet übrigens nicht einen Ort an, wo solche Steine zum Altar aufgehäuft sind, so dass גַּל עֵד Gen, 31, 47. (S. 321.) zu vergleichen wäre, denn er bedeutet Grenzort (S. 31.), wie denn auch 15, 7. ein anderes Gilgal mit Geliloth 18, 17. wechselt. Die etymologische Erklärung aber, welche Jos. 5, 9. von Gilgal gegeben ist, wurde erst später aus der Sage von der Beschneidung, durch welche die Schmach der Aegypter von dem Volke gewälzt sei, abgeleitet. S. 627. Der Name stammt wohl aus viel älterer Zeit, als der des Josua, wofür auch das Vorkommen mehrer Gilgal's in den geographischen Verzeichnissen spricht, deren sichere Etymologie wenigstens die Jos. 5. gegebene zu Schanden macht. Dass unser Gilgal damals und überhaupt jemals eine Stadt war, ist nicht angedeutet.

Das Volk war am westlichen Ufer des Jordan angelangt, in den ʿArboth Jericho's (4, 13.) bei Gilgal, der äussersten östlichen Feldmarke Jericho's, zehn Stadien von dieser Stadt und 50 vom Jordan entfernt (4, 19.) [1]. Furcht und Schrecken verbreiteten sich unter den Kenáanitern bei der Nachricht vom Uebergange der Israeliten [2], dem sie sich gar nicht thätig entgegengestellt zu haben scheinen. Da die Kraft des Volkes noch gesammelt bleiben sollte, so fasste Josua im Lager zu Gilgal festen Fuss und Gilgal ward die Basis für Eroberungen, welche von hieraus im südlichen Kenáan unternommen wurden [3]) Nach der Erzählung des Buch Josua ward, als das Volk den verheissenen Boden betreten hatte, nun auch der Anfang mit der Einführung der mosaischen Institutionen gemacht und zwar nothwendig mit der Beschneidung, wie auch schon in der Grundschrift Gen. 17, 7—14. unter der Bedingung, diesen heiligsten Ritus zu halten, den Abrahamiten der Besitz des Landes verheissen wird. So lange das Volk in der Wüste umherzog, wurde es, nach der Sage, welche oft genug von Unordnung und Abfall der Gemeinde berichtet, als ein verworfenes betrachtet, daher kam es (5, 5.), dass, während das ältere Geschlecht ausstarb, an dem heranwachsenden die Beschneidung nicht vollzogen ward. Nach der Erzählung der Grundschrift [4]) war nun, da das Passa gefeiert werden sollte, nach dessen nothwendiger Voraussetzung (Ex. 12, 48.), die Beschneidung wieder einmal [5]) vorzunehmen. Das ganze Volk, so wird berichtet, ward

1) Jos. Arch. V, 1, 4. 11.

2) 5., 1. vgl. 2., 9. 11. 25.

3) 9, 6. 10, 6. 9. 13. 43. 14, 6.

4) Nicht nur 5, 10—12., sondern der ganze Abschnitt 5, 2—12. gehört, der Grundlage nach, der Grundschrift an.

5) שנית 5, 2., den Accenten nach zu שוב zu ziehen, steht emphatisch wie Jes. 11, 11.

beschnitten. Jahve „wälzte von dem Volke die Schmach Aegyptens ab“, d. h. die Schmach und die Strafe, die es im Abfall sogleich nach der Bundesschliessung am Sinai durch den in Aegypten eingesogenen Geist auf sich geladen hatte. Die Beschneidung musste aber gleich (vgl. 5. 2.) nach dem Durchzuge und bei der Lagerung in Gilgal vorgenommen werden, denn da der Uebergang am 10. Nisan erfolgte, das Passa aber den 14. gehalten werden musste, so war nur eine Zwischenzeit von 3—4 Tagen, in welcher die Operation mit steinernen Messern (vgl. S. 396.) vollzogen und die Operirten geheilt sein mussten. Als die Beschneidung an einem Orte, welcher davon den Namen Gibʿath Haʿaraloth (d. i. Hügel der Vorhäute) erhalten haben soll (5, 3.), vollzogen war, vereinigt sich das ganze Volk zum Genuss des Passa (5, 10—42.) am 14. Nisan, ass [1]) „am andern Tage des Passa“ (ממחרת הפסח) d. i. am 15. Nisan, Ungesäuertes (S. 380.) und geröstete Getraidekörner (Ebd.), aber letztere von vorjährigem Getraide (מעבור הארץ Jos. 5, 11. 12.), denn neues (תבואה) hätten sie an diesem Tage noch nicht geniessen dürfen. Lev. 23, 24. vgl. v. 11. Wenn es dann Jos. 5, 12. heisst: „und das Manna hörte auf am Tage nach dem Passa, da sie assen vom (vorjährigen) Ertrage des Landes, und es wurde den Kindern Israel kein Manna mehr, und sie assen von den Früchten des Landes Kenáan in diesem Jahre“, so will der Deuteronomiker nur die Erfüllung des Ausspruchs Ex. 16, 35. nachweisen. Vgl. S. 445. 618. Dass die Israeliten in dieser Zeit, wenn sie zum Frühlingsfeste anlangten, ein Passa gefeiert haben, wie am Sinai, Num. 9. S. 550 f., ist völlig glaublich. Dies Fest war ja im Herkommen uralt (S. 380.), wie dies auch der alterthümliche Gebrauch der steinernen Messer bezeugt

1) Vgl. Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16.

(S. 396.), und eine allgemeine Feier konnte nun von dem, allen Aussagen der Tradition zufolge, theokratischgesinnten Josua, in einem Zeitpunkt der augenblicklichen Ruhe, mit lebendiger Beziehung auf Jahve, angeordnet werden; freilich ohne jene Rücksicht auf die Ereignisse beim Auszuge aus Aegypten (S. 421 f.). Solche allgemeine Feier des Passa vor den Richterzeiten setzt auch 2 Kön. 23, 22. voraus, wo es heisst: dass das Passa seit den Tagen der Richter niemals mit solcher Feierlichkeit und von dem gesammten Volke begangen worden sei, als zu Josia's Zeit. Das Passa setzt aber die Beschneidung voraus; war jenes allgemein, so nothwendig auch diese, da nach übereinstimmender Tradition die ganze neue Generation in der Wüste unbeschnitten war. Die Wahrnehmung der Feier des Passa in dieser Zeit ist hinlänglich beglaubigt. Im alten Pentateuch wird in Betreff des Passa Ex. 12, 25. geboten, bei der Ankunft in Kenáan die Feier desselben zu begehen. Der Deuteronomiker fand also die Voraussetzung dieser Passafeier in der Tradition vor und konnte die Erzählung von Beschneidung und Passa nicht erst erfinden, nur um die Erfüllung eines mosaischen Gebotes nachzuweisen. Freilich aber bleibt es befremdend, dass, da der Uebergang am 10. statt fand, das Passa aber am 14. gefeiert wurde, die Operirten, und zwar das ganze Volk, bereits am 3. oder höchstens 4. Tage so weit geheilt waren, dass sie sich den Vorbereitungen zum Feste unterziehen konnten, da wir wissen (S. 319. a. E.), dass grade am dritten Tage nach der Operation die Schmerzen am grössesten sind und das Volk hätten unfähig machen müssen. Um diesen Widerspruch in der Darstellung des B. Josua genügend zu erklären, reicht es nicht aus, sich auf den Eifer, der das Volk beseelt habe, zu berufen. Allerdings wollte der Referent im B. Josua aber wohl die Eile als ein Werk des Eifer's bezeichnen und verlegte

somit den Uebergang zu spät auf den zehnten Tag des Monats.

Jericho hatte indess die Thore „geschlossen" und zwar vor den Israeliten durch Riegel und Querbalken „fest verschlossen" (6, 1.), denn die Einwohner des Landes waren, wie auch Tyrus' Beispiel (19, 29.) lehrt schon frühzeitig in der Befestigungskunst weit vorgeschritten. Die Stadt schien uneinnehmbar und sollte doch bezwungen werden. Nach einer Legende 5, 13—15., welcher sichtlich derselbe Gedanke zum Grunde liegt, welchen der Ergänzer Ex. 3, 1. in der Erzählung dessen, was dem Moses am Sinai begegnete, versinnbildlichte und welche sogar v. 15. mit Ex. 3, 5. in wörtlicher Uebereinstimmung steht, wird Josua von oben her durch den שׂר צבא יהוה (der für יהוה צבאות eintritt, wie מלאך י״י, der Richt. 5, 23. das Heer führt. S. 429 f.), zu dem schwierigen Unternehmen wunderbar gekräftigt und erhoben. Die Stadt ward, wie der Erzähler fortfährt, nach einem siebentägigen, am siebenten Tage siebenmal wiederholten, Umzuge des Heeres um die Stadt, unter dem Schalle von sieben Drommeten, getragen von sieben, das Heer führenden, Priestern (welchen aber die Gileaditen voranzogen 6, 7. 13.) eingenommen, denn auf den Ruf der Drommeten erhob das Volk das Kriegsgeschrei, die Mauern stürzten ein und das Volk warf sich reissenden Laufes [1]) in die Stadt. Sie ward gebannt (S. 529.) und strenge ward es untersagt, von dem Gebannten etwas in das Lager zu bringen (vergleiche dagegen die Grundschrift Seite 602. i. A.), nur das Silber, Gold, Eisen und Kupfer sollten in den Schatz des Heiligthumes [2]) gebracht werden.

1) איש נגדו 6, 20. vgl. Am. 4, 3. Jes. 47, 15.

2) Wie bei allen wichtigen Tempeln des Alterthumes, z. B. der Griechen, wie am Tempel des Baal, Richt. 9, 4., der Perser in Elymaus, 1 Macc. 6. 2., so wird von der Grundschrift Num. 31, 54. auch schon ein Schatz des Heiligthumes (אוֹצָר Zekh. 11, 13.

Dass auch der König Jericho's den Tod erlitt, ist aus 8, 2. zu schliessen. Rachab, sammt den Angehörigen ihres väterlichen Hauses, blieb verschont (6, 25.), wie es die Kundschafter ihr zugesagt hatten; zwar mussten sie, als Unreine, anfangs ausserhalb des Lagers bleiben (6, 23.), doch blieb Rachab selbst später unter den Israeliten wohnen (v. 25.). Wohl darf man annehmen, dass Josua wirklich einen Fluch auf den Wiederaufbau der gebannten Stadt ausgesprochen hat, ähnlich dem, welcher (wahrscheinlich dem Sepher Hajjaschar 10, 13. entnommen) c. 6, 26. also lautet:

Verflucht der Mann vor Jahve,
Der aufsteht und bauet
Diese Stadt Jericho!
Um seinen Erstgebornen möge er sie gründen
Und um seinen Jüngsten aufstellen ihre Thore.

Die Erfüllung des Fluches wird unter Achab 1 Kön. 16, 34. gemeldet. Der Deuteronomiker im B. Josua und der Verf. der BB. der K. schöpften gewiss aus einer und derselben früheren Quelle, welche vom Fluche Josua's über Jericho erzählte. Als nämlich zufällig zwei Söhne Chiél's bei der Befestigung Jericho's (1 Kön. a. a. O.) starben, da hatte die alte Sage Einfluss auf die Darstellung des Verf. der Königsgeschichten und er suchte das Neuere aus dem Aelteren und Dunkleren zu erklären.

Wie der Durchzug durch den Jordan, so erscheint auch das Ereigniss der Einnahme Jericho's, der ersten feindlichen Stadt des verheissenen Landes, als eine wunderbar ausgeschmückte Legende. Sie will die Wundermacht eines von Jahve und den Priestern geleiteten Heers darthun

vgl. Neh. 10, 39. Mal. 3, 9.) vorausgesetzt, in welchen in dem Kriege gegen die Midianiter von den Obersten das erbeutete Gold gebracht wurde. Wenn ferner die Grundschrift Ex. 10. 13. den Scheqel des Heiligthumes schon als etwas Bekanntes voraussetzt, so wurden wohl schon vor Moses fromme Gaben an ein Heiligthum entrichtet.

und die Eroberung als eine unmittelbare Wirkung der Nationalgottheit schildern. Priester leiten das Heer nach der alten Kriegsordnung Num. 10. Der Verfasser begnügt sich nicht mit den zwei Drommeten, welche das Gesetz vorschreibt, sondern bringt, entsprechend den sieben Tagen und dem siebenmaligen Umzuge, auch bei den Drommeten die bedeutsame Siebenzahl in Anwendung und hatte zur Steigerung in sofern ein Recht, als nach alter Sage eine Menge von Drommeten und Posaunen überhaupt beim Heere waren, wie man aus Richt. 7, 8 f. [1]) ersieht. Dass der Verf. statt חצוצרות, wie sie das Gesetz der Grundschrift nennt, vielmehr שופר und יובל hat, erklärt sich daraus, dass er auch hier dem Sprachgebrauche des Ergänzers (Ex. 19, 13. 16. 19.) folgt. Dass die Israeliten bei der Eroberung Jericho's die Arme nicht sinken liessen, versteht sich von selbst. Wenn v. 20. das Kriegsgeschrei dem Drommetenstoss folgte, so jenem ohne Zweifel der muthige Angriff. Doch der Verf. will ein Wunder erzählen, darum wird von der Erstürmung der Mauern nicht geredet, wie beim Uebergange über den Jordan dessen Furthen, die das Unternehmen möglich machten, übergangen sind, oder wie in der Schlacht gegen ʿAi 8, 17. 18. unerwähnt geblieben ist, dass nach dem Ausstrecken des Kriegszeichens ein Trompetenstoss den Hinterhalt herbeirief. Wie das Ereigniss bei Jericho's Erstürmung sich wirklich zugetragen, erhellt auch weiter noch aus dem früheren Kriegswesen der Israeliten. Man schloss nämlich Feinde oder Festungen erst längere Zeit in Kreisen ein, um dann auf sie loszustürzen [2]). Da nun Richt. 3, 3. die Stadt bereits un-

1) Jos. c. 7. (vgl. Dt. 24, 16.) begegnen wir einem bestimmteren Falle, wo der Verf. die alterthümliche Farbe der ihm überlieferten Sage nicht verwischt hat.

2) Vgl. Böttcher in Winer's Zeitschr. f. wissenschaftliche Theol. II. 1, 82 ff. So ist דּוּר eigtl. Umkreisung, dann Jes. 29, 3.

ter den ersten Heerführern nach Josua von den Moabitern erobert wird und 2 Sam. 10, 5. David seinen Gesandten befiehlt, eine gewisse Zeit in Jericho zu verweilen, so hat man wohl angenommen, unter Josua seien nur die festeren Werke Jericho's geschleift. Allein nach dem Sinne der Erzählung 6, 24. wurde die ganze Stadt und alles was darin war verbrannt; auch in dem alten Fluche liegt es, dass die Stadt völlig zerstört war und die Verwünschungen dem Aufbau gelten; wie schnell aber endlich feste Städte im Orient entstehen, ist bekannt und folgt auch aus dem Bau derselben in Gilead, welchen die drittehalb Stämme unter Moses in kurzer Zeit vollführen (S. 603.). Dass das Verbot, welches Josua ausgesprochen, in der Folge der Zeiten unbeachtet blieb, kann nicht auffallen; auch ʿAi, obwohl gebannt (Jos. 8.), ward wieder erbaut Jes. 10, 28.

Zunächst sollte nun ʿAi [1]), bei Bätáven, östlich von Bätél [2]), eingenommen werden. Kundschafter, welche

Sturmringmarsch. Auch der Angriff der Reiter war wohl ein Jagen im Kreise (wie bei den Kosacken), vgl. דהר = דוּר im Kreise jagen, jagen überhaupt Richt. 5, 22. (von den kenáanitischen Fürsten). Vgl. כידור Ijj. 15, 24. Sturm, von der unsemitischen (vgl. S. 266. Anm. und Hitzig Jer. S. 191.) Wurzel כדר. S. Böttcher a. a. O. S. 77. בעת Pi. Ps. 17, 5. umringen, plötzlich überfallen. Diese Grundbedeutung erhellt aus dem parallelen אפף. Vgl. das verw. בָּגַד bedecken und בעד, wovon בְּעַד. Das eigentliche Wort für das ringsum Umschliessen von Festungen ist הציק ל Jes. 29, 2. 7.: „ihr enge machen", vgl. v. 3. צוּר עַל 1 Sam. 11, 1.

1) Von ʿAi (vgl. S. 263.) finden sich jetzt keine Spuren mehr. Robinson II. 331. 563. Vgl. III. 300. Anm.

2) Die Unterscheidung von Bätáven und Bätél ist nicht grundlos, denn Bätáven, das auch sonst vorkommt, 1 Sam. 13, 5. 14, 23., wird ausdrücklich von Bätél unterschieden, Jos. 18, 12. 13. Wenn dagegen Hos. 4, 15 5, 8. die Stadt Bätél Bätáven heisst, so floss diese Namensänderung allerdings aus Am. 5, 5. Unter Bätél

vorausgeschickt wurden, waren ihrer Sache so sicher, dass sie dem Josua vorstellten, er möge zur Eroberung der Stadt nicht das ganze Volk aufbieten, um es unnütz zu ermüden, sondern nur etwa 2000 bis 3000 Mann. Allein der gegen die Stadt ausgeschickte Kriegshaufe wurde „bis zu den Brüchen“ (wahrscheinlich Steinbrüchen unfern ʿAi) zurückgeworfen und er schlug sie „am Abhange“ Jos. 7, 2—5. Der Erzähler findet den Grund dieser Niederlage in der Versündigung eines Einzelnen gegen das Gesetz (7, 1. 6 f.), durch deren Folgen nach 22, 20. nicht allein der Schuldige, sondern ganz Israel betroffen wurde. ʿAkhan [1]), Karmi's Sohn aus dem St. Juda (S. 308.) hatte von dem Verbannten Jericho's etwas entwendet. Als er durch das Loos, und zwar unfehlbar durch das hohepriesterliche, denn eines profanen würde man sich nach dem Sinne des Deuteronomiker's am wenigsten bedient haben [2]), als der Frevler bezeichnet wurde, empfing er seine Strafe. „Mit seinen Söhnen und Töchtern“ (7, 24.) „und allem was sein war“ (v. 15.) ward er in das Thal ʿAkhor (15, 7.) geführt, dort gesteinigt und verbrannt und über seine Stätte ein Schandhaufe von Steinen nach der Sitte des Orients aufgeworfen. Dass nicht ihn allein die Strafe traf, wie man dies aus וירגמו אתו 7, 25. und aus ויקימו עליו v. 26. schliessen wollte, ist aus v. 24. 25. deutlich. Wenn die Heerde, Habe und Kinder ʿAkhan's nicht

muss man aber nach Jos. 8, 12. 17. die Stadt gleiches Namens (das heutige Baitin), ganz in der Nähe von ʿAi, verstehen.

1) 1 Chr. 2, 6. 7. heisst er ʿAkhar und ist Sohn Zimri's oder Zabdi's, eines Zerachiten, also zum St. Juda gehörig. Vgl. S, 308. Wahrscheinlich nannte man ihn später allgemein so, nach dem Jos. 7, 15. erzählten Ereigniss.

2) Auch 1 Sam. 14, 40 f. ist das hohepriesterliche Orakel gemeint, vgl. v. 37. Jos. 1, 7. Auch in diesen beiden Fällen bezeichnet die Gottheit durch das Loos die, welche sich an ihr versündigt haben.

im Thale ʿAkhor vernichtet wären, warum nahm Josua denn die Esel u. s. w. mit in das Thal ʿAkhor? Sollten sie etwa nur Zuschauer sein? Der Verf. lässt die Uebrigen v. 25. gleich verbrennen, ohne der jederzeit vorangehenden Steinigung ausdrücklich zu gedenken, wie sie denn auch v. 15. und sonst nicht erwähnt wird (Gen. 38, 24. Lev. 20, 14. 21, 19.), und Josua a. a. O. konnte sie um so leichter übergangen werden, da sie schon an ʿAkhar vollzogen war und sich von selbst verstand. Wir sehen aus dieser Erzählung, dass die Sage, ohne Rücksicht auf das spätere Gesetz (wie im Gegentheil 2 Kön. 14, 6. der Fall ist), welches der Deuteronomiker selbst Dt. 24, 16. gebietet, die Zeitverhältnisse noch in alterthümlicher Weise treuer schildert, wie wir denn auch früher schon bei der Einnahme Jericho's einer solchen Abweichung vom Gesetz hinsichtlich der Drommeten begegneten und Jos. 9, 14. selbst nicht verhehlt wird, dass nicht immer dem Gesetze Genüge geleistet ward. Auf die Bedeutung des ʿAkhorthales, nicht eines blühenden (!), sondern eines finsteren, trüben Thales, wird Hos. 2, 17. [1]) und Jes. 65, 10. hingedeutet, und wahrscheinlich ist Jes. 9, 1. in גיא צלמות „Thal des Schattens" (von צַלְמַו), welches ursprünglich Bezeichnung eines schauerlichen Thales ist, dasselbe Thal ʿAkhor gemeint. Vgl. Ps. 23, 4. Wenn nun aber Josua bald darauf sein ganzes Kriegsvolk gegen ʿAi führt und sich einer Kriegslist bedienen und alle Kraft aufbieten muss, um einen vollständigen Sieg

1) Eine Beziehung auf das Ereigniss Jos. 7., geschweige denn auf den wörtlichen Ausdruck v. 26. ist Hos. 2, 17. nicht zu finden. Das ʿAkhorthal wird dort überhaupt als ein trübes, finsteres Thal bezeichnet, wie Ps. 87, 9. das Bakathal. Gesetzt, bei Hoseas wäre Rücksicht auf das Ereigniss genommen, so würde sich das Verhältniss zum B. Josua, wie 1 Kön. 16, 34. zu Jos. 6, 26. stellen, nämlich dass eine gemeinsame ältere Quelle anzunehmen wäre.

über ʿAi zu erkämpfen, so dient dies zum deutlichen Erweise, dass die Ursache der früherhin erlittenen Niederlage in der Uebereilung des Feldherrn, welcher auf die Aussage der Kundschafter und die Tapferkeit der wenigen ausgesandten Streiter baute, nicht aber in der Veruntreuung am Schatze des Heiligthumes und in der Versündigung gegen die Gesetze des Bannes zu suchen sei, welche vielleicht, wenn der Vorgang geschichtlich ist, nur vorgeschützt wurde, um das verzagte Volk wieder mit neuem Muthe zu beleben. Man hat nun gemeint, wahrscheinlich habe kein Einziger die Beute ganz unangefochten gelassen, so dass also das Loos in jedem den Schuldigen treffen musste und den ʿAkhan, der nicht schuldiger war, als die Uebrigen, nur zufällig getroffen habe. Allein es wird sich noch später bei der Vertheilung des Landes herausstellen, dass die hohepriesterliche Entscheidung (und kein anderes Loos kann, wie wir sahen, hier gemeint sein) keineswegs vom reinen Zufall abhängig gewesen sein kann, und ʿAkhan mochte sich nach früheren Vorgängen leicht als der Hauptschuldige bezeichnen lassen. Vielleicht traf die Strafe auch mehre als ihn, und die Tradition haftete nur an ʿAkhan und seiner Familie, wegen des Anklanges seines Namens an das Thal ʿAkhor, wo nach der Sage die Scene spielen sollte.

Josua rückte nun an der Spitze seines g a n z e n Kriegsheeres gegen ʿAi vor, denn sicher lag die Stadt hoch und war schwer zu gewinnen; auch mochten sie Beistand von benachbarten Orten, z. B. von Bätél (8, 17.) zu erwarten haben. Während Josua selbst noch in der Mitte des Kriegsvolkes in der Nacht im Lager zu Gilgal blieb (8, 9.), sandte er eine sehr bedeutende Heeresabtheilung von 30,000 Mann (v. 3.), mit Verhaltungsmaassregeln ab, um nächtlicher Weile, von der Dunkelheit begünstigt, einen geeigneten Schlupfwinkel an der Westseite (מִיָּם) von ʿAi, zwischen dieser Stadt und Bätél, zu erspähen und sich dahin

in den Hinterhalt zu legen. In der Frühe des andern Morgens musterte Josua sein Hauptheer (v. 10.), rückte an dessen Spitze an der Ostseite von ʿAi auf die Höhe, so dass ein Thal swischen ihm und der Stadt war, um nördlich von ʿAi sein Hauptlager aufzuschlagen. Als man in der Frühe des andern Morgens von ʿAi aus den Feind, doch nur das Hauptlager, gewahrte, zog der König der Stadt, während eine Besatzung zurückblieb, mit seinem ganzen übrigen Volke dem Sammelplatze vor „der Ebene“ zu und dem Feinde entgegen. Nach kurzem Gefechte wich das Hauptheer Israel's ostwärts nach der Wüste von Jericho, den Jordan entlang. Was noch an Besatzung in ʿAi lag, ward, um dem Feinde nachzusetzen, nun schnell gesammelt (v. 16.) und auch vom nahen Bätél [1]) aus nahm man an der Verfolgung der zum Scheine fliehenden Israeliten Theil (v. 17.), wodurch beide Städte von Vertheidigern entblösst wurden, da nur ein wehrloser Haufe zurückblieb. Allein, ohne dass sie es ahnten, war den Kenáanitern nun jeder Ausweg versperrt. Auf ein gegebenes Signal stürzte der Hinterhalt von Westen hervor, nahm die Stadt ʿAi ein und zündete sie an. Die Kenáaniten sahen die Flammen zum Himmel schlagen, aber es gebrach ihnen an Kraft „hierhin und dorthin zu fliehen.“ An kein Entrinnen war zu denken; denn der Hinterhalt kam aus der Stadt und Josua's Heervolk, das sich gegen seine Verfolger umgewandt hatte, fiel ihnen in den Rücken, beide Heerhaufen nahmen sie in die Mitte und

1) Man hat 8, 17. die Worte ובית אל, da sie auch von den LXX. ausgelassen werden, für einen Schreibfehler gehalten, der aus v. 9. oder 12., oder gar aus 7, 2. hereingekommen sei. Allein man kann sich die Einwohner des nahen Bätél recht wohl als Verbündete ʿAi's denken, welche in der Verfolgung des Feindes gemeinsame Sache mit ihnen machten. Die Oertlichkeit Bätéls, als neben ʿAi gelegen, scheint a aa. Oo. auch mit Absicht hervorgehoben zu werden. So möchten diese Worte also eben so wenig aus dem Texte herauszuwerfen sein, wie 18, 32., worüber später,

hieben sie nieder. Der König von ʿAi ward lebend vor Josua gebracht, später aber an einem Pfahle aufgehenkt und die Leiche erst bei Sonnenuntergang (vgl. 10, 27. Dt. 21, 23.) herabgenommen. 8, 29. Nach vollständig erfochtenem Siege zog das ganze nun vereinigte israelitische Heer in die Stadt, wo ihnen der zurückgebliebene Haufe in die Hände fiel. Die Stadt wurde vollends niedergebrannt und, gleich Jericho, zum ewigen Schutthaufen bestimmt. [1]) Bätél, die Genossin ʿAi's, ward erst später von den Josephiten erobert (Richt. 1, 22—26.).

Der Bericht von dem Siege über ʿAi trägt, wenn wir der gegebenen Darstellung folgen, durchaus das Gepräge geschichtlicher Wahrheit an sich. Doch sind bis jetzt mit Absicht noch 8, 12. 13. unberücksichtigt geblieben, welche sich uns als ein späteres Einschiebsel zu erkennen geben. Nach dieser Stelle schickte Josua in derselben Nacht, in welcher er den Hinterhalt westlich von ʿAi gelegt hatte, noch einen zweiten Hinterhalt von 5000 Mann ab, der sich als Hintertreffen (עָקֵב) im Westen (מִיָּם) von ʿAi, zwischen Bätél und jener Stadt, legte, während so das Hauptlager im Norden der Stadt blieb. Nachdem er diesem zweiten Hinterhalte seine Stellung gegeben, soll Josua dann in derselben Nacht in das Tiefthal (zurück) gegangen sein, vergl. v. 13. a. E. mit v. 11. Dies der Inhalt jener Stelle. Das Befremdliche, was nun schon darin liegt, dass Josua noch einen zweiten Hinterhalt legt, hat man durch die Bemerkung zu beseitigen gesucht, dass dieser wahrscheinlich die Bestimmung hatte, sich mit den ausziehenden Bewohnern von ʿAi in ein Gefecht einzulassen, um den Andrang zum Lager abzuhalten und dies zu decken, auch dem ersten Hinterhalt Zeit zu lassen, sich der Stadt zu bemächtigen und die Aufmerksamkeit der Bewohner ʿAi's von jenem abzulenken. Diese 5000 Mann

1) Später kam die Stadt wieder in die Höhe. Jes. 10, 28.

seien gewiss mit dem Hauptheere, von dem sie als rechter Flügel vorgeschoben wurden, in Verbindung geblieben und hätten daher keine besondern Verhaltungsmaassregeln erhalten, wie sie der erste Hinterhalt v. 2—8. empfing. So sei also die Stadt fast umzingelt gewesen (im Südwesten, Nordwesten und Nordosten) und es habe doch nur geschienen, als sei sie blos von der nordöstlichen Seite angegriffen. Wir wollen nun einmal annehmen, dass diese Combination, in dem Falle, dass vv. 12. 13. ihre Stellung mit Recht behaupteten, gerechtfertigt werden könnte, obwohl es schon seltsam klingt, dass sich der zweite Hinterhalt in einen Kampf mit den ausziehenden Bewohnern ʿAi's einlassen soll, um den Andrang zum israelitischen Lager (im Nordosten) abzuhalten, da dieses ja schon auf der scheinbaren Flucht war, als die ʿAïten die Besatzung erst zu Hülfe riefen. Wir wollen zum Nutzen und Frommen der Gegner auch darauf hindeuten, wie es wegen des בלילה ההוא v. 13. a. E. der Grammatik nach möglich wäre, (S. 319. 389.), dass das v. 12. und 13. Erzählte wirklich in derselben Nacht vor sich ging, in welcher sich der Vorgang v. 9. begab, und dass es somit vor dem v. 10. 11. Berichteten sich zugetragen hätte. Allein nach diesen halben Zugeständnissen, haben wir uns ein um so grösseres Recht erworben, unsere Gegengründe vorzuführen. Wenn, wie es doch allen Anschein hat, v. 12. 13. eine Begebenheit erzählen, die sich nach der Zeit v. 10. 11. zugetragen haben soll, wie denn die Gegner auch wirklich dieser Meinung sind, was fängt man dann mit dem בלילה ההוא v. 13. an? Auf die v. 9. gemeinte Nacht können die Worte dann unmöglich zurückweisen, denn dazwischen ist nach v. 10. ja schon wieder einmal Morgen geworden? Also müsste etwa gemeint sein: das v. 12. Erzählte werde als ein Vorgang in der zweiten Nacht gedacht und בלילה ההוא, was doch, des Artikels wegen, nothwendig auf etwas zurückweisen muss, gehe auf v. 12. zurück und es sei vor-

ausgesetzt, dass die Position des zweiten Hinterhaltes in der Nacht eingenommen sei. Allein zu solcher Annahme berechtigt v. 11. gar nicht, auch könnte sich בלילה ההוא schwerlich anders als auf ein לילה zurückbeziehen [1]). Wie unerklärlich wäre es aber auch, dass Josua einen ganzen hellen Tag über mit einem so grossen Heere vor ʿAi gelagert haben (v. 10 f.) und doch nicht von den Bewohnern der Stadt bemerkt sein sollte (die doch, sobald sie ihn gewahren, eiligst herbeikommen v. 14.), so dass er noch in der folgenden Nacht bequem seinen zweiten Hinterhalt hätte legen können! Ist uns auch die Oertlichkeit ʿAi's nicht bekannt, so ist es doch unglaublich, dass sich ein ganzes Heer, wovon in der folgenden Nacht noch 5000 Mann abgesondert wurden, am hellen Tage in den Bergschluchten (anders 1 Sam. 13, 6.) hätte verbergenkönnen! Ferner ist v. 11. gar nicht gesagt, dass Josua im Thale lagerte, wie v. 13. vorausgesetzt wird, vielmehr war nach v. 11. das Thal zwischen ihnen und der Stadt. Zu welcher künstlichen Deutung des מִיָּם v. 9. und 13. müsste man sich aber auch bequemen, wenn v. 12. und 13. ihre Stelle behalten sollten! Einmal soll es dann bei'm ersten Hinterhalt Südwesten, dann bei'm zweiten Nordwesten sein! Zwar ist es bekannt, dass die verschiedenen Zwischenrichtungen der Weltgegenden und der Windrose bei den Hebräern nicht so genau unterschieden werden, vgl. S. 57., allein wer könnte es der Afterkritik einräumen, dass hier, wo von ganz verschiedenen Oertlichkeiten die Rede ist, מִיָּם beidemale, anscheinend so ohne allen Unterschied und doch in verschiedenem Sinne, neben einander gesetzt sein sollte! So gewinnt denn endlich auch der Grund, dass dem zweiten Hinterhalte gar keine Verhaltungsmaassregeln gegeben werden, wie 4, 9. wegen der andern zwölf Steine, und

1) Ein anderes wäre es bei בעת ההוא

seiner weiter gar keine Erwähnung geschieht, wieder an Kraft. Unzweifelhaft liegt v. 12. und 13. eine Randbemerkung, welche statt 30,000 nur 5000 Mann im Hinterhalte angab, zum Grunde; vielleicht war auch nur v. 12. eine solche Glosse und erst eine andere Hand suchte sie durch v. 13., mit Benutzung von v. 11., mit dem Vorigen in Verbindung zu bringen, ohne sich um die nun entstehenden Widersprüche zu kümmern. Schon die LXX. lassen v. 12. und 13. aus, und auf ihr Zeugniss ist hier um so mehr zu geben, da sie z. B. c. 15, 45—47., trotz dem Widerspruch mit c. 13, 1 ff., und 4, 9. trotz der Differenz mit v. 20. beibehalten haben, weil sie die Worte schon vorfanden, so dass man also nicht berechtigt ist, hier auf eine willkürliche Aenderung zu schliessen. Die geringere Zahl 5000 wird auch allerdings der geschichtlichen Wahrheit am nächsten kommen, denn die grosse Zahl 30,000 liesse sich kaum dadurch rechtfertigen, dass Josua diesmal sein ganzes Kriegsvolk versammelt hatte (8, 1.) und dass allein die Hülfstruppen der Gileaditen 40,000 Mann ausgemacht haben sollen, obwohl Grundschrift und Deuteronomiker in der Angabe der bedeutenden Zahlen zusammenstimmen Seite 617. Der Verfasser mischt der Erzählung von der Eroberung ʿAi's aber auch noch anderweitig Fremdartiges bei. Josua hielt das Kriegszeichen (כִּידוֹן) bis zur völligen Niederlage der Feinde aufrecht (v. 26.), wobei er es natürlich auf dem Boden ruhen lassen, oder es in denselben einsenken mochte, wie es denn im ganzen Alterthume Gebrauch der Feldherren war, das Kriegszeichen so lange nicht zu senken, als der Kampf dauern sollte. Wie nun aber im Aufheben der Hände Moses' im Kampfe gegen ʿAmáleq (Ex. 17, 9 f. vgl. 14, 21. 26.) eine mystische Kraft liegen soll, so wird sie auch hier dem Kriegszeichen beigelegt. Wenn der Wortsinn v. 17. und 18. offenbar besagt, dass das Ausstrecken des Kidôn ein Zeichen für den Hinterhalt zum Aufbruch gewesen sei, so erinnert dies, da der

Hinterhalt dafür viel zu fern lag, unwillkürlich an die Erzählung von der Eroberung Jericho's, worin der Erstürmung nach dem erhobenen Kriegsgeschrei nicht Erwähnung geschieht, denn auch hier blieb unerwähnt, dass, sobald das Signal durch Josua gegeben war, ein Posaunenstoss etwa den Hinterhalt davon benachrichtigte.

Das B. Josua berichtet sodann 8, 30 f. die Ausführung des Dt. c. 27. gegebenen Befehles, vgl. S. 610., worin zugleich die Erfüllung von Dt. 27. und 28. liegt. Nach dem Deut. a. a. O. befiehlt Moses dem Josua, wenn man über den Jordan gegangen sei, das eigentliche zweite Gesetz Dt. 5, 1.—26, 19., vgl. 27, 3., auf grosse (zuvor mit Kalk oder Tünche überzogene) Tafeln zu schreiben. Dann sollen die Israeliten: wenn sie jene Tafeln in der Nähe Sikhem's auf dem Berge ᶜAebal aufstellen werden, einen Altar dort erbauen zum Opfer und zur Bundeserneuerung; Segnungen sollen von der Hälfte der Stämme vom grünen Berge Gerizzim ausgesprochen werden über diejenigen, welche die Gebote halten, Flüche von der andern Hälfte der Stämme vom blätterlosen Berge ᶜAebal über diejenigen, welche sie übertreten. Josua soll nach dem Deuteronomiker im B. Josua dies Gebot nun wirklich, und zwar zu dieser Zeit schon, zur Ausführung gebracht haben. Nachdem die Opfer gebracht waren, so lautet die Erzählung, da stellte sich das Volk auf beiden Seiten der Lade auf, ihr und den Bergen gegenüber, und es wurden die Segnungen und Verwünschungen des Deut. vorgetragen. Dieser Erzählung, welche den Gedanken, dass der neue Bund, den Jahve nach dem Deuter. mit seinem Volke geschlossen hatte, recht eigentlich für das Volk in Kenáan bestimmt sei, zur Hülle dient, kann nur eine Tradition von alter Heiligkeit der Berge und Gegend um Sikhem (vergl. S. 319. 321. 331.) zum Grunde liegen, und entsprechend ist eine ähnliche Erzählung von der Bundeserneuerung zu Sikhem Jos. 24. Auch dort wird die Verpflichtung, Jahve allein zu die-

nen, als ein Bundesbeschluss und eine Bundeserneuerung dargestellt (v. 25.) und Josua baut ein Denkmal, wenn auch keinen Altar zum Opfern. Wie das Ereigniss im Josua erzählt und im Deuteronomium absichtlich im Voraus angemeldet wird, kann es schon deshalb nicht geschichtlich sein, weil es das späte Deuteronomium voraussetzt und sichtbar eine Parallele zu dem Opfer bei der Bundesschliessung am Sinai (vgl. S. 462.) sein soll. Auch ist der Zeitpunkt im B. Josua für dies Ereigniss nicht wohl geeignet, jedoch von demselben Verf. gewiss schon im Deut. 27, 2 f. in den Worten והיה ביום אשר תעברו את הירדן וג׳ gemeint. Vor der ersten Theilung sind die Israeliten gar nicht so weit in den Norden hinaufgelangt, sondern, wie aus 10, 41. hervorgeht, nur bis in die Gegend Gibeôn's, wohin wirklich die weiteste nördliche Expedition vor sich ging, c. 10, 10. Dem Verf. schien das Stück aber grade für diese Stelle sich zu eignen, da durch diese Nebeneinanderstellung die Erzählung von der Erbauung des Altar's auf ʿAebal (8, 30 f.) in scharfen Gegensatz zu der Errichtung des Schandhaufen's 8, 29. tritt.

Nachdem die emoritischen Könige auch im Lande selbst die Kühnheit des eindringenden Volkes erfahren hatten (9, 1.), da meinten sie, dass jetzt der geeignete Augenblick gekommen sei, wo man zusammenhalten und verbündet dem Feinde widerstehen müsse. Sie fassten also einen gemeinsamen Beschluss, gegen Israel zu Felde zu ziehn (9, 2.). Den ersten Anlass zu einem Zusammentreffen der Israeliten mit einer grösseren Masse kenáanitischer Stämme gaben die Einwohner des nördlich von Jerusalem gelegenen Gibeôn [1]), „einer grossen Stadt, gleich einer königlichen Stadt“ (10, 2.), zu deren Gebiet die Städte Kephira, Beéroth und Qirjath Jearim gehörten (9, 17.), die also alle in der Nähe

1) Das heutige el-Jib. Robinson II. 353—355.

Gibeôn's [1]), das nachmals dem St. Benjámin zufiel (Jos. 12, 25. 21, 17.), gelegen haben müssen. Die tapferen (Jos. 10, 2.) Gibeoniten gehörten zu den Chivviten, Jos. 11, 19., vgl. S. 193., welche Emoriter waren (2 Sam. 21, 2.), befestigte Städte bewohnten und wahrscheinlich ruhige Geschäfte und Handel betrieben. Eine solche gewerbreiche Binnenstadt wie Gibeôn bedurfte am meisten des Frieden's. Sie erschlichen also zu dieser Zeit, indem sie sich für Fremdlinge aus fernem Lande ausgaben, für sich und jene drei Städte einen Separatfrieden vn den Israeliten, welche sich überlisten liessen, da sie es vernachlässigten, Jahve in den Angelegenheiten zu befragen, was unfehlbar durch das hohepriesterliche Orakel hätte geschehen müssen. (vgl. Richt. 1, 1. 20, 8.) [2]). Die Gibeoniten, welche die einzigen Kenáa niter blieben, die sich dem Josua freiwillig unterwarfen (11, 19.), wurden aber für ihre List dadurch bestraft, dass sie zu Holzhauern und Wasserträgern bei'm Heiligthume verurtheilt wurden (Jos. 9, 3—27.). Sie erscheinen 2 Sam. 21, 1 ff. nur noch als יֶתֶר הָאֱמֹרִי, später vermischten sie sich wohl mit dem übrigen Dienstpersonale am Tempel, so dass ihrer weiter keine Erwähnung geschieht. Dies Ereigniss gab nun aber die Veranlassung zu dem **ersten** Hauptfeldzuge Josua's, denn fünf südliche emoritische Könige (10, 6.): Adonissedeq von Jerusalem, der mächtigste Fürst im Süden und Oberhaupt seiner kenáanitischen Stämme, verbündete sich mit Hohâm von Chebrôn, Phirôm von Jarmuth,

1) Ezra 2, 25. **Robinson** II. 347. 588 f. und **Movers** Unters. über die Chronik. 293., aber auch **Robinson** a. a. O. 354. Anm. 6. 325.

2) Seit der Zeit des Prophetenthums scheint bei abzuschliessenden Bündnissen die Entscheidung und Billigung des Sehers auch an die Stelle des hohenpriesterlichen Orakels getreten zu sein, wie man daraus ersieht, dass das Wort חֹזֶה (= חָזוּת) **Gesicht**, **Weissagung** mit dem Wort בְּרִית, **Bund**, wechselt Jes. 28, 15. 18.

Japhia von Lakisch und Debír von ʿEglôn zu einem Kriegeszug gegen die abtrünnigen Gibeoniten. Allein den neuen Schützlingen ward kräftige Hülfe durch Josua. Zur Nachtzeit brach er von Gilgal auf, und zog im Eilmarsch den verbündeten Königen entgegen. Diese, des plötzlichen Ueberfalls nicht gewärtig, ergriff panischer Schreck; Josua benutzte die Verwirrung, schlug die fünf Könige bei Gibeôn auf's Haupt und jagte sie durch einen Pass (Hinaufgang und Herabgang), der das obere und untere Bätchorôn (das heutige Bait-Ur) trennt und aus der Gegend von Gibeôn nach der westlichen Ebene hinabführt [1]), bis nach ʿAzeqa und Maqqeda. Wie die Sterne für Sisera stritten (Richt. 5, 20., vgl. Hab. 3, 10.), so erklärte sich der Himmel selbst für den Josua (Jos. 10, 11.) [2]), denn bei Bätchorôn traf ein zerschlagendes Schlossenwetter die Flüchtigen, wodurch ihrer viele umkamen. An einer Stelle bei Ober-Bätchorôn, als der Held rückwärts nach Gibeôn und über das herrliche Thal Ajjalôn vor sich hinabschaute [3]), brach er, nach einem alten Dichter (im Sepher Hajjaschar 10, 13. vgl. S. 498.), in den Wunsch aus, dass Sonne und Mond stille stehen möchten [4]), damit der Tag zu einem vollständigen Siege über die Feinde ausreiche. Mit dichterischer Wahrheit lässt das alte Lied jenen Stillestand auf das Geheiss des Helden wirklich geschehen:

Sonne, bei Gibeôn stehe still
Und Mond bei'm Thale Ajjalôn,
Da stand stille die Sonne
Und der Mond stand stille,

1) Bobinson III. 274 f.

2) Vgl. Ps. 18. 8—14. S. 64. Auf dies Ereigniss spielt Jes. 28, 21. an, ohne den bestimmten Ausdruck Jos. 10, 11.

3) Robinson III. 378 f.

4) Auch bei Homer gebieten die Helden den grossen Himmelslichtern Stillestand. S. Maurer zum B. Josua S. 106 f.

Bis sich gerächt das Volk
An seinen Feinden. — [1])
So blieb stehen die Sonne
An der Mitte des Himmels
Und nicht eilte sie zum Untergehen
Wohl einen vollen Tag,
Und nicht war solcher Tag
Vor ihm und nach ihm,
Dass der Herr gehöret
Auf die Stimme eines Menschen,
Denn der Ewige kämpfte für Israel.
Und so kehrte wieder Josua
Und ganz Israel mit ihm
Zum Lager nach Gilgal. [2])

Das schöne Dichterbild findet seine volle Erklärung erst dadurch, dass man die Sonne als grade hinter der Höhe von Gibeôn untergehend, den Mond dagegen nordöstlich davon im Thale Ajjalôn als kaum aufgehend oder noch garnicht aufgegangen, sich denken muss. Die Schlacht blieb schwankend bis gegen Abend; wäre die Sonne nun wirklich vor der Entscheidung untergegangen, so wäre die Mühe des heissen Tages umsonst gewesen, da die Nacht den Kampf und die Verfolgung beendet haben würde. [3]) Da-

1) Die nachfolgenden Worte: „Siehe, das ist geschrieben im Sépher Hajjaschar „sind eine eingeschaltete Citation des Erzähler's.

2) V. 15. muss noch aus dem Sépher Hajjaschar und Schluss des Liedes sein, da er als Geschichterzählung gar nicht hieher gehört und erst als v. 43. an seiner Stelle steht, auch v. 16. sich an v. 11. anknüpft, indem sich das וירדי בנסם auf וינסן v. 11. bezieht. Die alten Vss. haben v. 15. zum Theil willkürlich ausgelassen, weil sie annehmen mochten, der Vers gehöre schon zum Geschichtvortrage. Dass sich einige Worte aus v. 14. und der ganze v. 15. mit geringer Aenderung v. 43. wiederfinden, kann um so weniger auffallen, da sie ja eben nur der Dichterstelle entlehnt sind und sich der Verf. also nicht selbst wiederholt. So klingen auch Dt. 2, 24. Worte aus der im V. 13. angeführten Dichterstelle wieder. Vgl. S. 576. Anm.

3) Anders war es bei Festungen. Zu ihrem Ueberfall benutzte man besonders die Nächte, am Tage sich mehr zerstreuend, um

her bricht Josua in den Wunsch aus, die Sonne möge mit ihrem Untergange, der Mond mit seinem Aufgange zögern, oder sie beide möchten stillestehn, bis der Sieg errungen sei. Der Zusatz: „im Thale Ajjalôn" ist schöne dichterische Individualisirung. [1])

Jene fünf emoritischen Könige, welche sich in die grosse Höhle zu Maqqeda geflüchtet hatten, hielt Josua gefangen (10, 16.), indem er Steine vor die Oeffnung wälzen liess und Wachen aufstellte. Die Verfolgung ward indess fortgesetzt, die Feinde von ihren Städten abgeschnitten, die meisten niedergehauen, nur wenige warfen sich in die festen Plätze. Josua liess bei Maqqeda (dessen König 12, 16. erwähnt ist) ein Lager aufschlagen (10, 21.) und am Tage darauf an den gefangenen Königen das Kriegsrecht vollziehen. Nach altem Kriegsbrauch [2]) setzten ihnen die Kriegsobersten den Fuss auf den Nacken (10, 24.). Darauf wurden sie an Bäumen aufgehenkt, ihre Leichname in die Höhle geworfen und Steine davorgewälzt.

Vor allem war Josua nun darauf bedacht, die festen Plätze zu erobern, in welche sich die Flüchtlinge vom Schlachtfelde gerettet hatten. Zuvörderst nahm er die Stadt Maqqeda ein; dann drang er weiter von Süden nach Südost, nahm Libnah, worüber ein König herrschte 12, 15., und ging dann südlich nach Lakisch, das er am zweiten Tage der Belagerung eroberte (10, 32.). Zwar zog der König von Gézer, zwischen Bätchorôn und dem Mittelmeer (Jos. 16, 3.), der Stadt Lakisch zu Hülfe, wurde aber von Josua auf's Haupt geschlagen (10, 33.), wie auch 12 12. gemeldet wird. Von der Er-

sich die täglichen Bedürfnisse plündernd zu holen. Ps. 59, 7. Jes. 15, 1. 21, 1.

1) Sonne und Mond werden auch Jo. 1, 10. nebeneinandergestellt, neben die Sterne, um die volle Verdunklung des Himmels darzustellen.

2) Von diesem Brauch bei Besiegten stammt Jes. 52, 23. die sprichwörtliche Redensart: „Bück dich, dass wir drüberschreiten."

oberung Gézer's ist nicht die Rede, dagegen wird es Richt. 1, 29. gerügt, dass der St. Ephráim Gézer nicht erobert und die Kenáaniter nicht daraus vertrieben habe. Vgl. Jos. 16, 10. Weiter rückte Josua dann nach ʿEglôn, Chebrôn und Debír (Qirjath-Sepker) c. 10, 29—39. Er bannte die Städte und liess ihre Könige, sammt den übrigen Einwohnern, niederhauen. Allein alle diese Städte verwüstete Josua gewiss nur im Fluge, um den ersten Sehrecken der Schlacht bei Gibeôn zu benutzen, denn nachdem er Chebrôn erobert und die dort wohnenden Kenáaniter vertilgt hatte, wovon 10, 36. nur ganz allgemein die Rede ist, wurde die Stadt von Ureinwohnern, ʿAnaqiten (S. 182.), wieder besetzt und diese dann erst später vertrieben. Jos. 11, 21. Wenn an letzterer Stelle dem Josua diese Vertreibung der ʿAnaqiten beigelegt wird, so ist daran zu erinnern, dass auf Josua oft zurückgeführt wird, was etwa nur zu seiner Zeit und unter seinem Oberbefehl ausgeführt worden. So ist auch a. a. O. auf das בעת ההוא kein Nachdruck zu legen, denn die Chronologie ist dort eben so wenig berücksichtigt als c. 12. in der Uebersicht der südlichen und nördlichen Könige. Dass vielmehr Kaleb, Sohn Jephunne's, Stammfürst aus Juda (S. 309.), der Qenizzite (S. 204.), die drei mächtigen Stämme der ʿAnaqiten: Scheschai, Achimân, Thalmai aus Chebrôn vertrieb, besagt c. 15, 13. 14. ausdrücklich. Vom Gebirge verjagt, warfen sich die Reste der ʿAnaqiten in einige der nachmaligen Philisterstädte 11, 12. (vgl. S. 355. Anm.). Nach dem Berichterstatter in der Grundschrift c. 15. a. a. O. nahm Kaleb Chebrôn ein, als er 85 Jahre alt war, und zwar nach einer im Verfolge näher zu beleuchtenden, chronologischen Angabe 14, 10., als seit Eintritt in Kenáan etwa 7 Jahre verflossen waren; sicher noch während der Züge Juda's gegen die südlichen Könige, als das Lager noch in Gilgal war 14, 6. Kaleb nahm aber, nach 14, 6—15., mit Hinweisung auf seine Treue, die er als Kundschafter unter Moses bewiesen (Num. 84, 19.

vgl. S. 564.), und auf die Verheissung, nach welcher (in einer Prolepsis) ihm und dem Josua allein der Eintritt in Kenáan verbürgt (Num. 14, 24. Dt. 1, 36.) und ihm der Landstrich, den er betreten würde, zugesagt war, das Gebirge des Süden's und das Gebiet von Chebrôn vor allem als sein Erbtheil zu der Zeit für sich in Anspruch, als überhaupt die Stämme Besitz zu ergreifen anfingen. — Wie mit Chebrôn, muss es sich auch mit Debír (Qirjath Sépher oder Sannah) verhalten haben. Josua nahm auch diese Stadt nach der vorläufigen Eroberung von Chebrôn ein, 10, 38., und hatte, da es daselbst heisst, dass er nach Debír zurückgekehrt sei, wahrscheinlich nach Chebrôn's Eroberung noch einen Streifzug nach den Grenzen der Edomiter und Philistäer gemacht, wie es denn wirklich v. 41. heisst, dass er bis Qadesch Barnéaʿ und Gazza vorgeschritten sei. Von da kehrte er also [1]) nach Debír zurück. So heisst es auch c. 11, 10.: Josua sei nach Chassor zurückgekehrt, um es zu zerstören, nachdem er die Feinde weit ins Land hinein verfolgt hatte. Allein auch Debír wurde nur vorläufig und später erst auf die Dauer von einem Theile des St Juda (Kaleb) eingenommen 15, 15. Nur scheinbar wird Richt. 1, 10. 11. diese Eroberung Chebrôn's und Debír's durch Kaleb in die Zeit nach Josua verlegt, da der Verf. des B. der Richter (1—2, 7.) Begebenheiten vor und nach Josua's Tode zusammenfasst. In Beziehung auf die Eroberung Debír's meldet die Sage [2])

1) Doch hätte er auf diesem Zuge wohl die nachmaligen Städte der Philister nicht unberührt gelassen, wenn sie anders unter Josua eingenommen wurden, worauf wir in der Kritik von 15, 45—47. zurückkommen.

2) Jos. 15, 16—19. Richt. 1, 12—15. Der kleine Abschnitt nimmt im B. Josua eine viel zweckmässigere Stellung ein, als im B. der R., wo er die Einheit des Planes stört. Im B. Josua aber werden die rechtlichen Ansprüche der einzelnen Stämme und Familien auf die einzelnen Landestheile auseinandergesetzt. Die

noch eine Familiengeschichte. Kaleb versprach nämlich dem seine Tochter zum Weibe, welcher Debír einnehmen würde, wie es denn, abgesehen von dieser Familiensage, auch wirklich im Alterthume gebräuchlich war, einem Helden zur Belohnung einer That die Tochter zu geben, daher auch Saul dem Besieger des Goliath die Tochter verspricht 1 Sam. 27, 23. Die ʿAksah war freilich nach 1 Chr. 2, 49. (vgl. S. 310.) die Tochter einer Beischläferin Kaleb's (deutet also ein untergeordnetes Geschlecht an, vgl. S. 327.), allein die Ehre, ein Tochtermann des mächtigen Kaleb zu werden, war ein Reizmittel, und ein ähnliches Beispiel dieser Art giebt die Geschichte David's 1 Sam. 17, 18. Othniel, der (jüngere) Bruder Kaleb's [1]), nahm Debír ein und erhielt die ʿAksah zum Weibe (wodurch die individualisirende Sage wohl nur die Vermischung zweier Stammgeschlechter bezeichnet). Nach der in's Einzelne schildernden Sage trieb ʿAksah beim Einzuge in das Haus ihres Ehemannes diesen an, einen Landbesitz [2]) von ihrem Vater zu fordern, weil er sie in ein dürres Südland verheirathet habe (vgl. v. 19. ארץ הנגב נתתני). Sie trug aber, indem sie sich aus Ehrfurcht vor ihrem Vater von ihrem Esel herabliess (vgl. Gen. 24, 64.), die Bitte um ein Geschenk (ברכה, vgl. Gen. 33, 11. 1 Sam. 25, 27.) selber vor. Da nämlich die Besitzung ʿOthniel's sich in der Nähe der Besitzung Kaleb's (14, 12.) und mithin in dem Theile von Juda befunden zu haben scheint, der den Namen הנגב führte (Richt. 1, 9.), welches Wort

Priorität ist dem B. Josua zuzuschreiben. Stähelin krit. Unt. S. 103.

1) Man hat אחי Jos. 15, 17. wohl auf קנז bezogen, so LXX ἀελφοῦ (auch zu Richt. 1, 13.), wodurch ʿOthniel der Brudersohn Kaleb's würde, allein קנז hat den Acc. dist. Tiphcha, auch bezieht sich die Apposition bei den gleichen Constructionen immer auf die zuerst genannte Person, z. B. Num. 10, 29.

2) שָׂדֶה Jos. 15, 18. Richt. 1, 15. Vgl. S. 87.

Südland, aber auch, nach dem Aramäischen, Dürre bedeutet, so spricht sie doppelsinnig: ארץ הנגב נתתני וגו׳ d. h. du hast mir das Südland oder das dürre Land gegeben, so gieb mir auch Ober- und Unterbrunnen (את גלות עליות ואת ג׳ תחתיות)." Die Sage will durch diese Erzählung die Rechte der Familie an bekannte Ortschaften nachweisen und bringt zugleich die Namen derselben in Verbindung mit diesem Vorfall. Da nun גֻּלֹּת Quellen bedeuten, so soll ʿAksah ihrem Vater, unter dem Vorwande, dass er sie in ein dürres Land [1]) verheirathet habe, um גלות מים gebeten und so ihrem Manne diese Besitzung zugebracht haben. Vgl. S. 50. Anm. i. A.

So war nach diesen Feldzügen im Westen und Süden (c. 6—10.) die Macht der Emoriter in gewissen Landestheilen gebrochen, auch einzelne Gebiete schon eingenommen, wenn auch nicht alle auf die Dauer, wie auch c. 10, 40—42. nur die Grenzen angegeben werden, wie weit Josua das Land geschlagen habe. Er schlug die Einwohner aber von Qadesch-Barnéaʿ im Osten bis Gazza im Westen, von Goschen [2]) im Süden bis Gibeôn im Norden. Diese südlichen und westlichen Gebietstheile Kenáan's waren: das Gebirgsland (Juda's), das Südland, das Niederland und die Gebirgsabhänge (אֲשֵׁדוֹת), wahrscheinlich das Gebirge Juda's, wo es nach Westen zu in eine Ebene ablief.

Das Volk kehrte nach den Eroberungen im Süden und Westen kraft 10, 43., vgl. 15. zurück, und zwar scheint nach dieser Stelle das ganze ungetheilte Volk noch zusammengeblieben zu sein, so dass es sich also damit begnügte, den Feind zu schwächen und das Land zu verwüsten, aber sich noch nirgends niederliess. Doch ist dies wohl einzuschränken und anzunehmen, dass das

1) ארץ חרמה בלי מים wie Abarbenal erklärt.

2) Nachmals Landschaft im St. Juda 11, 16, so benannt von der gleichnamigen Stadt 15, 51.

Volk an einzelnen Orten auch schon festen Fuss gefasst habe, denn da wir die meisten der c. 15 f. genannten Städte als eroberte anzusehen haben (S. 653.), so wird in einzelnen festen Plätzen doch Besatzung zurückgeblieben sein. In seiner gegenwärtigen Composition lässt das B. Josua nun aber nach jenen südlichen und westlichen Feldzügen sogleich c. 11. die nördlichen folgen, stellt v. 16—23. bereits die südlichen und nördlichen (vgl. v. 17.) Eroberungen zusammen, dann, c. 12., die Könige des Südens und Nordens, welche geschlagen wurden und schildert ferner c. 13—17., wie darauf zuerst Landesgebiete an Juda und an Joseph, dann, nach einer Unterbrechung 18, 1 f., den anderen Stämmen Erbloose vertheilt seien und zwar sowohl der unterworfenen, als noch zu erobernden Gebiete vgl. 23, 4. Nach der Grundschrift 19, 51., welche die Vertheilung erzählt, c. XIII., 15—XIV., 5. c. XV—XVII., 13. XVIII., 11—XXI., wurde die Verloosung zu Gilgal durch den Hohenpriester Elazar, den Oberfeldherrn Josua und die Stammfürsten vor der Stiftshütte vorgenommen, wie dies auch nach der Grundschrift Num. 34, 17 f., wo jeder Stammfürst namhaft gemacht ist, S. 607., durch Moses geboten wird. Num. 26, 53 f. Der Deuteronomiker im B. Josua setzt ausserdem hinzu, Josua habe die Verloosung unternommen, weil er (c. 13, 1. 7.) schon hochbetagt war und also nicht hoffen konnte, die Eroberung des Landes zu vollenden. Er setzt hier voraus, dass die Vertheilung erst nach den südlichen und nördlichen Eroberungen ihren Anfang genommen habe, allein der Krieg gegen Jabin und die ihm verbündeten nordischen Könige 11, 1 f. gehört sichtbar, wie im Verfolge genauer erkannt werden wird, der späteren Zeit an, als Issakhar das zwischen Zebulun und Ephraim liegende Land bereits gewonnen hatte. Dass die Verloosung, je nachdem Eroberungen und Vordringen der einzelnen Stämme sie nöthig machte, allmälig vor sich gegangen sei, lässt sich schon aus der Grundschrift erweisen. So wird dem

Doppelstamme Joseph zuerst (16, 1—4.) noch ein gemeinsamer Antheil angewiesen (vgl. 17, 17.) und die Theilung unter Ephráim und Menascheh erfolgt erst später 16, 5 f. Man achte ferner darauf, wie c. 19. einige Stämme nun schon Gebietsantheile erhalten, in deren Besitz Ephráim und Menascheh bei einer früheren Vertheilung 17, 14—18. noch nicht waren; wie ferner Simeon seinen Antheil unter Juda erhielt, weil die Erfahrung gelehrt hatte, dass Juda's Gebiet zu gross sei, ferner, wie bei der ersten Theilung das nachmalige Gebiet von Benjámin an Ephráim gegeben ist, während es bei der späteren Theilung zu Schiloh an Benjámin abgetreten wird, weil veränderte Verhältnisse es so geboten (c. 16. 18, 1 f. 11 f.), ferner, wie Dân zwischen Juda und Ephráim eingeschoben wird und Städte, die dem einen St. zugesprochen waren, später einem anderen zufallen, wenn sie von jenem nicht erobert werden konnten. Aus dem Allen ersehen wir, dass frühere Bestimmungen mit der Zeit eine Aenderung erlitten und spätere Verhältnisse eingewirkt haben und berücksichtigt sein müssen.

Die Verloosung oder Vertheilung des Landes selbst (worauf Ps. 16, 5. 6. anspielen mag, vgl. S. 655. Anm.) kann keine reine Erdichtung sein, die etwa blos für eine Einkleidung zu halten wäre, um den späteren Nachkommen im Bilde vorzuhalten, was noch zu erobern übrig geblieben sei. Dass vielmehr den Stämmen wirklich ein gewisses Gebiet zugetheilt wurde, dafür bürgen die Abweichungen, die sowohl während der weiteren Vertheilung selbst, als im Laufe und durch den Einfluss späterer Zeit entstanden sind. Z. B. wenn Sciqlag 19, 5. dem St. Simeon zugetheilt wird, es aber später als Privateigenthum des Königs erscheint 1 Sam. 27, 5. 6.: wenn Nôb im Verzeichnisse der Levitenstädte fehlt, doch später עיר כהנים 1 Sam. 22, 19. ist. Das hohe Alter der geographischen Nachrichten wird auch durch das theilweise Dunkel verbürgt, z. B. hat die Grenzbe-

stimmung Ephráim's 16, 5—10. ihre grosse Schwierigkeit. Auch das Vorkommen alter kenáanitischer Namen, die später nicht mehr vorkommen, ist hier von Bedeutung. Endlich besagt aber auch das alte Stück Jos. 17, 14—18., das nach seinem eigenthümlichen und alterthümlichen Charakter gewiss einem noch höheren Alter angehört, als die Grundschrift, welche es in sich aufnahm, dass Josua dem Stamme Joseph ein Gebiet angewiesen habe. Diese Vertheilung, welche die Grundschrift mittheilt, bildete nun aber auch [1]) „gleichsam die Basis eines Civilgesetzes für den Landbesitz der Stämme und wies die Erfüllung des zweiten Theiles der dem Abrahâm zu Theil gewordenen Verheissung Gen. 17., welche dann Ex. 6, 2—8. wieder aufgenommen ward, nach, so wie die andere Seite dieser Verheissung in der Darstellung der Legislation ihre Berücksichtigung fand.“ Daher hebt die Grundschrift Jos. 21, 45. auch besonders hervor, dass Gott alle seine Verheissungen habe in Erfüllung gehen lassen. Die in dem Verzeichnisse der Städte von Juda und Joseph angegebenen Orte müssen wohl wirklich als eingenommen betrachtet werden, da im andern Falle immer ausdrücklich angegeben ist, welche Städte nicht erobert werden konnten (15, 63. 16, 10. 17, 12. 13.). Bei den übrigen Stämmen lässt sich dies nicht behaupten, vielmehr konnte ein Stamm die Städte, die ihm in partibus zugewiesen waren, oft nicht erobern. Z. B. Bätel fiel an Benjámin 18, 22., dieser konnte es aber nicht erobern, dies geschah durch Ephráim Richt. 1, 22—26., vgl. Jos. 12, 16., welcher St. denn auch diese Stadt behielt 1 Kön. 12, 29. Deutlich wird das Gesagte ja auch durch das Beispiel Dân's bezeugt. Auch muss anerkannt werden, dass die Landesgrenzen nur wie in partibus vertheilt wurden und zu Josuas Zeit noch lange nicht im vollen Besitz der Israeliten

1) Es folgen Worte Stähelin's in dessen krit. Unters. S. 90.

waren. Diese Grenzen wurden den Stämmen vorgezeichnet, behufs einer theilweise noch künftig zu vollbringenden Eroberung. Dies wird durch die Sprache der Grundschrift selbst bezeugt, worin, wie in der gesetzlichen Num. 34., die für alle gültige Legislation über die Vertheilung von c. 15, 3. an in das Perf. mit Vav conseq. eingekleidet ist, um so das „soll" auszudrücken, wofür sich wirklich 18, 20. vgl. 19, 29, auch das Fut. findet. Man kann nun aber nicht sagen: die alten Grenzbestimmungen lägen hier allerdings vor, nur an eine Vertheilung könne nicht gedacht werden, diese sei nur Erdichtung; denn dann wäre es unbegreiflich, dass die Israeliten in den Besitz mehrer Städte und Gebiete niemals gekommen sind, wie dies namentlich bei Dân der Fall war. Alles wohl erwogen, haben wir an unserer früher (S. 651.) ausgesprochenen Annahme festzuhalten, dass äussere Bedingungen, z. B. theilweise durch einzelne Stämme vollbrachte Eroberungen, die Ordnung der Loose bestimmt haben; dass z. B. Juda und Joseph deshalb zuerst ein Loos empfingen, weil sie zuerst die Kenáaniten siegreich bekämpft und grosse Strecken erobert hatten; dass Juda deshalb von diesen Stämmen wiederum das erste Loos erhielt, weil dieser zur Zeit angesehenste Stamm die grössesten Ansprüche hatte und sein Recht forderte (14, 6—15.). Das Loos (vgl. Jos. 23, 4.) des Hohenpriesters Elazar gab die Entscheidung und Bestätigung und wurde durch die Oberhäupter des Volkes unterstützt; das Einzelne brachten diese zur Ausführung. Die Einrichtung der heiligen Loose bei den Hebräern ist so wenig klar, dass man nicht sagen darf, ihr Ausfall sei vom reinen Zufall abhängig gewesen. Die Urim und Thummim [1]) waren nicht das Loos selbst (S. 522.), aber mit ihnen bekleidet befragte der Hohepriester die Gottheit durch

1) Dass Urim und Thummim selbst Orakel waren, geht auch aus dem Missbrauch des Ephod Hos. 3, 4. nicht hervor.

das Loos [1]). Die Weise nun, wie er damit verfuhr, ist uns unbekannt, schwerlich war er dabei aber ohne alle Selbstthätigkeit und das Loos von reinem Zufall abhängig. Die Landesvertheilung verträgt sich wenigstens mit dem Zufall des Looses nicht, denn es waren bestimmte Umstände vorhanden, welche dieselben motivirten. Sollte es z. B. Zufall gewesen sein, dass auf Juda, der sein Recht zuerst forderte 14, 6 f., auch das erste Loos fiel [2]) und auf Ephráim, den nach ihm mächtigsten Stamm, das zweite und auf Benjámin, in ganz natürlicher Abfolge das dritte [3])? Moses hatte aber nach der Grundschrift Num. 26, 53 f. selbst vorgeschrieben: die Theilung nach dem Loose, zugleich auch mit genauer Berücksichtigung der Grösse der Stämme und Familien vorzunehmen. Wäre durch das Loos nun aber alles dem Ungefähr unterworfen gewesen, so hätte eine genauere Berücksichtigung

1) Dies that auch Elazar's Nachfolger Phinchas Richt. 1, 1. 20, 18. vgl. v. 27., und diese Entscheidung galt nicht blos in schwierigen Fällen vor Gericht (vgl. S. 522. Spr. 16, 33. 18, 8.), sondern auch in anderen, der Landesvertheilung ähnlichen, Fällen, z. B. wenn Truppenzüge durch das Loos abgetheilt werden, Richt. 20, 9., wenn ein Krieg auf seinen Ausspruch unternommen wird, 1 Sam. 14, 36 f., bei Vertheilung von Aeckern, vgl. Ps. 16, 5. 6., bei Königswahlen 1 Sam. 10, 19. vgl. Apg. 1, 24 f., um den Schuldigen zu bezeichnen. Davon erwartete man Wahrheit, vgl. הָבָה תָמִים 1 Sam. 14, 41.

2) Es heisst Jos. 23, 4.: Gott habe das Loos (גּוֹרָל) fallen lassen (הִפִּיל), wie Ps. 22, 19., wie denn die Redensart: das Loos fällt (נָפַל), statt: wird geworfen, יוּטַל, wie Spr. 16, 33 steht, auch den Römern bekannt ist: Virg. Georg. IV. 165.: Sunt, quibus ad portas cecidit custodia sorti. Der Ausdruck fallen, vom Loose, erklärt sich aber daraus, dass גּוֹרָל eigentlich ein Steinchen ist.

3) In gewissen Angelegenheiten gab der Hohepriester, mit Urim und Thummim angethan, die Entscheidung gewiss auch ohne Loos.

der Stämme schwerlich damit verbunden werden können. Es walteten aber, wie schon früher angedeutet worden, wenn den einzelnen Stämmen gewisse Landestheile überwiesen werden sollten, gewiss fast jederzeit Verhältnisse ob, welche einen bestimmten Stamm nicht übergehen liessen und das Loos leiteten, so dass eine Vereinbarung der im Gesetze gebotenen und sich scheinbar einander aufhebenden Maassregeln möglich wurde. Da z. B. Kaleb das Gebirge des Südens, den Antheil um Chebrôn, älteren Ansprüchen gemäss, erhielt, er aber ein Hauptstamm Juda's war, so musste Juda, um Kaleb's Antheil her seine Besitzungen erhalten. Die Vertheilung unter die Geschlechter und Familien wurde mit der Zeit, sobald sie möglich war, wohl von den Stammhäuptern selbst vorgenommen (vgl. Jos. 15, 19.), und auch hier öfters durch ein Loos anderer Art entschieden (vgl. Ps. 16, 5. 6. vgl. S. 87.), wie denn dies ja sogar noch heutzutage bei Gemeindetheilungen und Separationen ähnlich geschieht, wo doch erst eine genauere Vermessung und Schätzung durch Sachverständige vorhergeht.

Bei allen Vertheilungen tritt eine genaue Kenntniss des Landes hervor, welche man zu Josua's Zeiten wohl voraussetzen kann, da die Landesgrenzen doch wohl mit wenigen Ausnahmen immer nur dann erst vertheilt wurden, wenn schon theilweise Eroberungen darin gemacht waren, oder durch geführte Kämpfe eine genauere Kenntniss, welche zur Landestheilung nöthig war, vorbereitet sein konnte. Nach dem Deuteronomiker Jos. 18, 4. bereisten vor der zweiten Vertheilung zwei Männer aus jedem der 7 Stämme zur genaueren Bestimmung die Landesgrenzen. Es ist 18, 6—10. von einem Aufzeichnen oder Aufschreiben (כתב) der Grenzen die Rede und die Männer kehren mit einem סֵפֶר zurück. Die Aussendung jener Männer hat nichts Befremdendes. Zwar hat der Deuteronomiker in seinem Bericht wohl schon an ein ausführliches Aufschrei-

ben und Beschreiben der Grenzen, etwa wie das Verzeichniss in der Grundschrift vorliegt, gedacht, und dies um so wahrscheinlicher, als er den geläufigsten und fertigsten Schreibgebrauch, wie in Moses', so in Josua's Zeit voraussetzt (Jos. 24.), allein solche Ansicht eines der geschichtlichen Zeit fernerstehenden Schriftstellers kann uns nicht von der Annahme zurückhalten, dass bei jener chronographischen Beschreibung, dem ספר, an eine Art roher Landcharte zu denken sei, dergleichen schon im hohen Alterthume bekannt war. Der auffallende Umstand, dass eine solche Beschreibung erst später, vor der zweiten Vertheilung nöthig ward, kann durch die Bemerkung beseitigt werden, dass die Volkshäupter mit der Beschaffenheit der südlichen und westlichen Landesstriche selbst schon genauer bekannt sein konnten, da sie dort ja die Kenáaniter am erfolgreichsten bekämpft hatten. Das Kundschaften im Norden war aber für jene Männer nicht gefahrvoller, als jenes im Süden zu Moses' Zeit, ja noch minder, da vor den Vertheilungen c. 18 ff. gewiss schon Stämme theilweise in die nördlichen Gebiete eingedrungen waren. Die Nachricht wird aber auch dadurch bestätigt, dass erst nach dem genauern Ueberblicke, den man durch die Kundschafter gewonnen hatte, Bestimmungen getroffen wurden, welche frühere Anordnungen theilweise wieder aufhoben. Wir besitzen in den vorliegenden geographischen Nachrichten der Grundschrift die Originalurkunde nicht mehr in ihrer Vollständigkeit, was man deutlich daraus ersieht, dass von Issakhar 19, 23. ab die Angaben des Kataloges immer dürftiger und ungenauer werden, und z. B. bei Issakhar und Zebulun die Grenzbestimmungen nur nach Städten, über deren Lage wir jetzt nicht immer sicher unterrichtet sind, gegeben werden. In der Originalurkunde hat in den Angaben doch wohl eine gewisse Gleichförmigkeit geherrscht. Dass der Grundschrift eine ältere Quelle zum Grunde liege, welche nur theilweise

benutzt wurde, geht auch nothwendig hervor aus den Worten ולא יוכלו וגו׳ c. 15, 63. Hier spricht offenbar ein Referent aus der Zeit vor David, denn David hätte doch bestimmt die Jebusiten vertreiben und vertilgen können, wenn er gewollt hätte. Wie ganz anders schreibt dagegen in einem andern Falle das B. der Richt. 17, 12. 13. Endlich spricht auch das alte Stück Jos. 17, 14—18. für eine ältere Quelle, welche dem Verf. der Grundschrift hier zu Gebote stand. Es gab gewiss verschiedene Ausgaben solcher Verzeichnisse der Originalurkunde, eine Vermuthung, die durch das Verzeichniss der Levitenstädte 1 Chr. 6, 39—66., vgl. Jos. 21. bestätigt wird, denn dieses ist eben so wenig aus dem B. Josua geschöpft, als das Verzeichniss Simeon's 1 Chr. 4, 28—30. aus Jos. 19, 1 f. Solcher Ausgaben gab es ältere und spätere. Einige Städte werden gar nicht erwähnt, z. B. fehlen in Juda das bekannte Bätléchem und Bät-Schémesch; letzteres fehlt 15, 33—35. in den Gründen neben Eschthaol und Ssorᶜah und andern ringsum liegenden Oertern, erscheint aber als Grenzbestimmung v. 10. und als Levitenstadt von Juda c. 21, 16. 1 Chr. 6, 44. Dass manche Städte, die den Stämmen doch zufielen, in den Verzeichnissen ausgelassen sind, ersieht man auch daraus, dass der Katalog der Levitenstädte c. 21. so überaus zahlreich ist, denn dort, wo es auf genauere Bestimmungen ankam, mussten sie alle aufgeführt werden. Auch die Differenzen in der Angabe der Städtezahl c. 15. und 19., (auf die wir zurückkommen) erklären sich daraus, dass leicht der eine oder andere Name ausfallen konnte. Ferner finden wir in den meisten der Verzeichnisse von Städten den ausdrücklichen Zusatz: „und ihre Dörfer“ [1]) und zuweilen: „ihre Töchterstädte und Dörfer.“ [2]). Unter diesen ungenannten

1) וחצריה oder וחצריהן Jos. 15, 32, 36. u. s. w. 18, 23. 24. 19, 6—8. 23. u. s. w.

2) בנותיה וחצריה Jos. 15, 47. Neh. 11, 25—32.

Städten waren ohne Zweifel manche von denen, welche sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben, hebräischen Ursprunges sind, aber in alter Zeit nicht namhaft gemacht werden, weil die Schrift kein geographisches Handbuch ist und nicht mit ängstlicher Genauigkeit alle Städte und Dörfer aufführt [1]). Eine andere Eigenthümlichkeit der hebräischen Topographie ist das öftere Vorkommen eines und desselben Namens. [2])

Josua wartete also die schwierige und nicht in kurzer Zeit zu vollbringende weitere Eroberung des Landes, namentlich des eigentlichen Norden's nicht ab. Schon in Gilgal musste es nothwendig erscheinen, den Anfang zu geregelteren Verhältnissen zu machen und in den einzelnen Stammgebieten eine genauere Ueberwachung der politischen Verhältnisse zu bewerkstelligen, indem man den einzelnen Stämmen die Besitzergreifung überliess Richt. 2, 6. Wie der Deuteronomiker im B. Josua, so kennt auch schon dessen Quelle eine doppelte Vertheilung, die zweite zu Schiloh 19, 51., aber auch eine frühere, denn sie nennt 19, 1. Simeon's Loos ausdrücklich das zweite, da es doch eigentlich das vierte nach Juda, Joseph und Benjámin war, jedoch das zweite, wenn mit Benjámin eine neue Vertheilung anhob. Auch scheint die Grundschrift, wenn wir c. 5, 10. vergleichen, die erste Verloosung, welche sie voraussetzt, nach Gilgal zu verlegen, wo sich auch nach dem Zeugniss des alten, vom B. Josua ursprünglich unabhängigen Liedes 10, 15. das Lager nach Besiegung der südlichen Könige wirklich befand. Wie nun die Stämme Ruben, Gad und halb Menascheh schon unter Moses in Gilead ihr Erbtheil erhalten hatten (13, 15 f.) und dem St. Juda schon die Chavvoth Jair im ostjordanischen Stammgebiete des Menascheh als eine abgesonderte Enclave angehörten (1 Chr. 2, 22. 23. vgl. S. 605 A. 4.), daher

1) Beispiele giebt Robinson II. 369 ff.

2) Robinson a. a. O. 370.

es Jos. 19, 34. heissen kann: Naphtháli grenze gegen Osten „an Juda (d. h. die Chavvoth Jaír) am Jordan“, so wurde nun auch im Westjordanlande den mächtigsten Stämmen Juda, Ephráim und der andern Hälfte Menascheh ihr Stammgebiet in den Gegenden, in welchen die Israeliten am erfolgreichsten die Kenáaniter bekämpft hatten und schon grosse Strecken in ihrem Besitz gewesen sein müssen, bestimmt 13, 7. 14, 6—c. 17. Wie Juda schon in der Urzeit von der Sage ausgezeichnet wird (S. 333. 334. 352.), so ward dieser Stamm seit Mose's Zeit der mächtigste und einflussreichste [1]), der auf dem Wüstenzuge dem Lager voranzog Num. 2. Vor Moses, denn zu dessen Zeit hatte Juda die Hegemonie, S. 356. 357., war Joseph, nachdem Ruben schon in der Urzeit seine Obmacht verloren hatte (S. 306. 324.), der mächtigste St. und Leiter des Volkes in Stelle dieses Bruderstammes gewesen 1 Chr. 5, 1. 2., daher Ephráim mit Rücksicht auf diese Vorzeit und mit gewiss urgeschichtlicher Erinnerung von den Dichtern Gen. 49, 26. Dt. 33, 16. der „Fürst seiner Brüder“ genannt wird. Allein seit Moses ward er dem St. Juda weder an Zahl (S. 599.), noch an Einfluss gleichgestellt, wenn er auch nach ihm noch immer der mächtigste und ein zahlreicher war, vgl. Gen. 49., wie auch aus dem alterthümlichen Stück Jos. 17, 14—18. hervorgeht, dass Ephráim berechtigt war, Ansprüche zu machen S. 668. Joseph umfasste aber Menascheh und Ephráim (S. 326.), beide traten seit Moses Zeit an die Stelle Joseph's und Levi's (S. 355.) und bezeichnen später, als die beiden mächtigsten Stämme, gradezu das nördliche Reich. Ps. 30, 2. Doch gelangte schon frühzeitig der jüngere St. Ephráim zum Vorrange und die vorangehenden Kämpfe zwischen dem älteren und jüngeren Bruder bildet die Sage Gen. 48, 13—20. vor. Vergl. S. 356.

1) Num. 2, 3 f. 10, 4. Gen. 49. vgl. Richt. 1, 2 f. 20, 8. Jos. 14, 6 f. 15, 13 f.

Der Stamm Juda ward (c. 15. 1—12.) zuvörderst allseitig genau begrenzt. Die äusserste Südgrenze sollte die Grenze von Edôm, nämlich die Wüste Ssin (Pharran) sein und dann von dem todten Meere her, „von der Zunge, die gegen Mittag geht" südöstlich nach der Klippenreihe ʿAqrabbim (Scorpionenhöhe) [1]) hinaufgehn, von wo sie etwas nördlicher über Ssin nach Qadesch-Barnéaʿ fortschreiten sollte; weiter sollte sie dann nach Chessron gehn, hierauf nach Addar steigen [2]) und sich nach Qarqaʿ wenden, um weiter nach ʿAssmon zu gehen. — Die Ostgrenze Juda's (15, 4.) sollte von dem westlichen Ufer des todten Meeres bis zum Ausfluss des Jordan laufen, wo dieser sich in das todte Meer ergiesst. — Da wo die Ostgrenze aufhören sollte, im N. W. Winkel des todten Meeres sollte die Nordgrenze (v. 5.) beginnen, nach Bät-Choglah [3]) aufsteigen, weiter nördlich nach Bät-ʿArabah [4]) gehn und hinauf nach „Stein Bochan, des Sohnes Ruben's" gehen. Vgl. S. 618. Dann sollte die Grenze hinaufsteigen nach Debír [5]) vom Thale ʿAkhor (vgl. S. 634.) und nördlich nach Gilgal [6]), gegenüber der Höhe Adummim. So sollte die Grenze also westwärts hinauf durch die Gebirge nach ʿAen-Schémesch laufen, welches entweder der heilige Brunnen der Apostel unterhalb Bätanien auf dem Wege

1) Robinson III. 45 f. Auch Studer z. B. d. Sicht. S. 55.

2) Die folgenden Orte vgl. auch Num. 34, 3—5. Nur Qarqaʿ wird dort nicht genannt.

3) Wahrscheinlich heutzutage Ain-Hajla. Robinson II. 510 f.

4) ʿArabah d. i. die Wüste Juda's, v. 61. 62. 18, 18., die Wüste längs der westlichen Seite des todten Meeres, welche sich von dem Nordende des todten Meeres bis nach der Wüste Qadesch im Süden ausdehnte.

5) Andere Städte dieses Namens 10. 38. 13, 26.

6) Gilgal (Grenzort, vgl. S. 625.) = Geliloth 18, 17., westlich von Jericho und verschieden von dem Lagerplatze der Israeliten 4, 19., welcher zwischen dem Jordan und Jericho lag.

nach Jericho gewesen sein mag oder die Quelle nahe bei St. Saba [1]). Von da sollte sie, wahrscheinlich längs dem unteren Theile des Thales Jehoschaphat, nach dem Brunnen Rogel, dem heutigen Brunnen des Nehemia [2]), gehn und dann weiter hinab zum Thale Hinnôm [3]), an der Südseite Jerusalem's, welches damals, von den Jebusitern, in deren Gebiet es lag (v. 63.), besetzt, auch Jebus genannt war [4]). So sollte sich die Grenze

1) Robinson II. 141.

2) Ebend. 138 f.

3) Thal Hinnôm d. i. des Gestöhn's. Vgl. Hitzig zu Jer. S. 67. Robinson II. 38.

4) Vgl. Jos. 18, 28. Richt. 19, 10. Wie so viele Städte kenáanitische und hebräische Namen zugleich tragen, so besteht auch der Name Jesusalem neben Jebus. Der Name Jerusalem scheint uralt zu sein (S. 412., vgl. 271.), wie auch das alterthümliche Wort יְרִי (Gründung) hestätigt. Jerusalem lag (15, 8.) nördlich von der Grenze, die durch das Thal Hinnôm lief, wird überall zum St. Benjámin gerechnet (Jos. 18. 28.). und nur scheinbar 15, 63. zu Juda. Dort heisst es: „Und den Jebusiter, den Bewohner Jerusalem's, konnten die Kinder Juda's nicht vertreiben, und es wohnte der Jebusiter bei den Söhnen Juda's in Jerusalem bis auf diesen Tag“ Allein zuvörderst ist zu merken, dass an dem scheinbaren Widerspruch vielleicht nur der Text Schuld ist, denn die Schlussworte lauten bei den LXX: *καὶ κατώκησαν οἱ Ιουδῖοι ἐν Ιερουσαλὴμ ἕως τῆς ἡμερας ταύτης*. Allein wäre der Text auch in Ordnung, so liesse sich doch wohl eine Ausgleichung der Differenz finden. Jerusalem, das auch 15, 20—62. gar nicht unter den Städten Juda's aufgeführt wird, lag unmittelbar an der Grenze Juda's und hatte, ehe es später bei der zweiten Vertheilung an Benjámin fiel, noch keinen Herrn unter den Israeliten. Jeder Stamm konnte also seine Kraft daran erproben und in Beziehung auf die nicht mit Erfolg gekrönten Unternehmungen Juda's, welches ja insbesondere die Aufgabe hatte für die übrigen Stämme zu streiten, sagt der Verfasser: „Juda habe die Jebusiter aus Jerusalem nicht vertreiben können.“ Nach der Gebietsbestimmung Benjámin's gehörte Jerusalem allerdings diesem Stamme an 18, 28. Der schwächere St. liess Juda seine Unternehmungen gegen Jerusalem aber vielleicht gerne fortsetzen und räumte ihm aus der früheren Zeit eine

nach der Höhe des Berges (wahrscheinlich Gichon) gegenüber dem Thale Hinnôm, abendwärts nach dem nördlichen Ende des Thales Repháim [1]) ziehn, so dass Jerusalem ganz innerhalb der ursprünglichen Grenzen des St. Benjámin lag. Von da sollte die Grenze den Weg nach den Städten des Berges ʿEphrôn (vgl. 2 Chr. 13, 19.) beschreiben und weiter nach den Wassern Nephthoach [2]), den Wady el Werd hinab bis dahin, wo er sich mit dem grossen Wady vereinigt; dann längs diesem Thale nach dem von Báalah oder Qirjath-Jearim [3]) kommenden Seitenthale und so das letztere hinauf nach jener Stadt. So sollte eine bestimmte Grenzlinie von Thälern zwischen den beiden Stämmen Juda und Benjámin laufen, von dem Thale Hinnôm an ganz herum bis nach Qirjath-Jearim. Die Grenze sollte sich dann westwärts, allem Anscheine nach zu dem Rande des Berges Seïr wenden und längs oder nahe bei dem

Art Mitrecht ein, daher lassen nach Josua's Tode, Richt. 1, 7., die Judäer den gefangenen König Addonissedeq nach Jerusalem bringen, wo er stirbt. Früher schon (v. 8.) scheinen sie Jerusalem eingenommen und verbrannt zu haben. (Das Impf. mit Vav conseq. wäre zu erklären nach S. 310. Anm. 1.). Die Leute vom St. Juda bewohnten also Jerusalem factisch schon lange vor David und es gehörte den beiden Stämmen Juda und Benjámin gemeinsam, dem letzteren als rechtmässigem Herrn, dem ersteren durch Zugeständniss. So lässt sich nun auch Richt. 1, 21. richtig verstehen, wo es heisst: „die Benjaminiten hätten den Jebusiter nicht vertrieben und dieser habe in Jerusalem gewohnt", nämlich auf der Burg Ssijjon. Diese Worte deuten auf die wenigen Austrengungen, welche der St. Benjámin gegen die Jebusiter machte. Selbst David vertrieb die Jebusiter noch nicht aus der Burg Ssijjon 2 Sam. 5, 7. 1 Chr. 4, 5. vgl. 2 Sam. 24, 16 ff. Ueber die Worte ולא יוכלו וגו' Jos. 15, 63. vgl. aber im Vorigen S. 658.

1) Vgl. S. 181. Robinson I. 365.

2) Robinson II. 588.

3) Wahrscheinlich das heutige Kuryet-el-Enab. Robinson II. 588 f. vgl. 591.

Rücken von Harjearim d. i. Kesalôn [1]) in südlicher Richtung ihren Lauf nehmen, bis sie nach Bät-Schémesch [2]) in die Mündung des Wady Surâr hinabginge, nahe bei Thimnah [3]) und ʿEqron [4]) vorbei nach Schikrôn, Harbáalah und Jabneél [5]), wobei sie noch immer dem Laufe des grossen Wady nach dem Meere zu folgen sollte. — Die Westgrenze sollte das Meer selbst bilden (v. 12.). Es werden dann v. 20—62. [6]) die Städte namhaft gemacht, die dem St. Juda anheimfielen und, wie bereits angemerkt worden (S. 653.), allen Spuren nach als eroberte betrachtet werden müssen, wenn nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt wird. Dies gilt auch von dem Städteverzeichnisse Josephs. Der Städtekatalog Juda's hebt aber von demselben Punkte an, wo die Grenzbestimmung v. 1. begann [7]).

Nun ward geloost, wer zuerst im mittleren Theile Kenáan's nach Norden zu Besitz haben sollte, und das Loos traf den Doppelstamm Joseph d. i. Ephráim und halb Menascheh, dem auch Gen. 48, 22. ein grösserer Landestheil vor seinen Brüdern verheissen

1) S. über Seïr 15, 10. (natürlich nicht das Gebirge Edôm's) Robinson II. 623. Anm. Statt הַר יְעָרִים ebd. schreiben LXX: πόλις Ἰαρίν (μ) und Studer zum B. der Richt. S. 35. möchte עִיר 'י lesen, also eine von קִרְיַת 'י (v. 9.) verschiedene Stadt.

2) Bätschémesch wahrscheinlich das heutige Ain-Shems. Robinson III. 224 f. und wahrscheinlich identisch mit Irschémesch Jos. 19. 41. Vgl. Robinson a. a. O. S. 226. Anm. 5. Auch Richt. 1, 35. ist nach Studer (S. 52.) statt הַר חֶרֶס zu lesen: עִיר חֶרֶס und dies identisch mit עִיר שֶׁמֶשׁ.

3) Heutzutage Tibneh. Robinson II. 599.

4) Heutz. Akir. Robinson III. 229 f.

5) Jabneél=Jabne, heutz. Yebna.

6) Auf 15, 45—47. und den Widerspruch mit 13, 3. gehen wir im Verfolge ein.

7) Ueber die Differenz in Angabe der Städtezahl 15, 32. vgl. Maurer z. Jos. S. 142. Leicht konnte der eine oder andere Name (vgl. 19, 2—7) ausfallen oder hinzukommen.

wird. Zu Anfang wurde ihm, wie aus Jos. 16, 1—4. erhellt und durch c. 17, 17. bestätigt wird, ein gemeinsamer, und zwar besonders fruchtbarer (S. 73 f.), an ergiebigen Thälern reicher (Jer. 50, 19.) Antheil angewiesen, den Ephráim und Menascheh später (Jos. 16, 5 f.) unter sich zu theilen hatten. Man wies ihnen aber, wie wir aus 16, 1—4. ersehen, wo im Allgemeinen die Südgrenze dieser Stämme von O. nach W. angegeben wird, nicht das zunächst an Juda liegende nördliche Land zur Eroberung an, denn es musste zwischen beiden Stammgebieten von Juda und Joseph zum einstweiligen Aufenthalte der übrigen Stämme noch Raum gelassen werden. Doch ward die Südgrenze in dem nördlichen Theile des Landes, nördlich von Gilgal gezogen. Die östliche Grenze sollte von den Wassern Jericho's (2 Kön. 2, 18—28.) ausgehen, von hier aus die Grenze der Wüste, welche von Jericho nach dem Berge Bätél oder Luz (vgl. v. 2.) [1]) aufsteigt [2]), durchziehen und so bis zum Meere reichen. Ephráim (16, 5—10.) insbesondere sollte dann südlich an Benjámin und Dân grenzen, und an der Nordgrenze, wahrscheinlich bei'm Bach Qanah (16, 8. vgl. 17, 9.), an Menascheh. Der St. erhielt demnach den sehr fruchtbaren Landstrich zwischen den Stämmen Dân, Benjámin und halb Menascheh, über die ganze Breite Kenáan's vom Mittelmeer bis an den Jordan zum Erbloose. Ausserdem besass er noch Städte im Antheil Menascheh's. c. 16, 9. 17, 9. Die Kenáaniter blieben aber noch, namentlich in Gézer, an der Grenze von Ephráim und Benjámin wohnen, v. 10. Richt. 1, 29. [3]), vgl. 1 Kön. 9, 16. [4]). Darauf (17, 1—10.) ward der Antheil Menascheh's bestimmt. Sein Erstgeborener, Makhir, der

1) Vgl. S. 321. Studer zu Richt. 1, 26.
2) Vgl. S. 15. und 18, 12. = Wüste Bätchorôn.
3) Richt. 1, 29. ist aus B. Josua entnommen.
4) Studer zu Richt. S. 50 f.

„Vater Gilead's" (S. 356. Anm. 235. f.), welcher als Repräsentant des ganzen Stammes angesehen wird, hat zwar bereits jenseits des Jordan sein Gebiet erhalten (vgl. S. 604. Jos. 17, 2. Num. 26, 29—32., vgl. S. 356.), aber seine sechs von ihm abgeleiteten Geschlechter erhielten ihren Antheil diesseits des Jordan. Die schwächeren und untergeordneten Zweige der von Sselophchad abgeleiteten Linie (vgl. Num. 26, 33. 27, 1. 36, 2. S. 609.), welche individualisirt als 5 Töchter des Sselophchad, des Enkels Menascheh's und Sohnes des Chepher erscheinen [1]), erhielten ihren Antheil in dem Gebiete der Brüder ihres Vaters. Es fielen aber für Menascheh 10 Theile im diesseitigen Lande. (Jos. 17, 5.), obwohl 6 Söhne und 5 Töchter erbten. Dies erklärt sich daraus, dass der Antheil Chepher's, des Vaters des Sselophchad, in fünf gleiche Theile für die Töchter des letzteren zerfiel, weil nämlich (v. 6.) die Töchter ein Erbtheil unter den Söhnen Menascheh's erhielten [2]), Das Gebiet Menascheh's sollte südlich (17, 7 f.) an Ephráim grenzen; hier war die Grenze zwar nicht abgeschlossen, doch sollte im Allgemeinen der Bach Qanah (17, 9. vgl. 16, 8.) die Grenze zwischen beiden Gebieten sein. Gegen Westen sollte das Mittelmeer, gegen Norden der St. Ascher, gegen Osten Issakhar grenzen. In letzteren beiden Stämmen wurden ihm noch Städte zugetheilt. Es heisst dann c. 17, 11. 12.: „Und es ward dem Menascheh Bätscheân [3]) und ihre Töchterstädte, und Jibleʿam und ihre Töchterstädte, was aber die Bewohner von Dôr und ihre Töchterstädte

1) Da sie als Töchter in der Sage individualisirt erscheinen, so wird die Gelegenheit von der Grundschrift im Pentateuch benutzt, um das Gesetz über die Erbtöchter anzubringen.

2) Vgl. Num. 27, 7.: והעברת את־נחלת אביהן להן.

3) Bätscheân, das spätere Skythopolis. Robinson III. 409 f.

und die Bewohner von Tháanak [1]) und ihre Töchterstädte und die Bewohner von Megiddo [2]) und ihre Töchterstädte, die drei Höhenbezirke anbetrifft [3]), so vermochten nicht die Söhne Menascheh's diese Städte auszutreiben [4]), und dem Kenáani beliebte es zu bleiben in diesem Lande." Anscheinend wird hier also gesagt, dass sie Bätscheân und Jibleᶜam in Besitz genommen hätten, bei den übrigen aber sei dies nicht möglich gewesen. Dagegen wird Richt. 1, 27. ausdrücklich gesagt: Menascheh habe alle diese Städte, Bätscheân und Jibleᶜam nicht ausgenommen, unerobert lassen müssen; allein der Widerspruch ist wirklich nur ein scheinbarer. Man darf nicht annehmen, dass der Verf. des B. d. Richter, als er die Worte 1, 27. dem B. Josua entnahm, dieselben seiner Zeit angepasst habe, in welcher Bätscheân und Jibleᶜam, welche Josua dem St. Menascheh zuschreibt, wieder von den Kenáanitern erobert waren, vielmehr sprang der Verf. der Grundschrift Jos. a. a. O. von der begonnenen Aufzählung der an M. vertheilten Städte plötzlich auf die Erwähnung ihrer Nichteroberung über, und der Verf. des B. d. R. traf nur die richtige Meinung des B. Josua, wenn er meldet, dass man zu dem Besitze aller jener von ihm genannten Städte nicht gelangt sei, denn Jos. 17, 16. selbst besagt ja deutlich, dass Bätscheân, auch wohl Jibleᶜam nicht im Besitze der Israeliten war. Auch Dôr wurde gewiss erst später Besitzthum Menascheh's in Ascher. Uebrigens lagen fast alle diese Städte in der Ebene Jizreél oder Esdrelôn (v. 16.), nur Dôr lag an der Küste

1) Tháanak, heutz. Thaanuk. Ebd. S. 387.

2) Ebd. S. 414.

3) So ist zu übersetzen nach der einzig richtigen Erklärung. Studer zum B. d. Richt. S. 46.

4) Nach v. 13. zwangen die Menaschiten in späterer Zeit, als sie mächtiger wurden, die unter ihnen lebenden Kenáaniter zwar zum Frohndienst, aber vertrieben sie nicht.

zwischen Cäsarea und dem Karmel, als äusserster Grenzpunkt des nördlichen Kenáan am Mittelmeer 11, 2. Beide Stämme, Ephráim und halb Menascheh, klagten nach dem alten Stücke 17, 14—18. [1]), und zwar, wie wir aus 17, 17., vgl. 16, 1—4., ersehen, zu einer Zeit, wo jeder der beiden Stämme noch nicht ein besonderes Erbtheil (16, 5 f.) erhalten hatte [2]), gemeinsam gegen den Josua, dass sie nur Ein Loos, das gleich einem einzigen Antheil (גורל אחד וחבל אחד v. 14.) anzusehen sei, bekommen hätten, da sie doch ein zahlreiches Volk [3]) ausmachten, „bis zu welchem“ sie der Herr „bis jetzt“ gesegnet habe. Josua gab dem St. Joseph die kräftige und unwillige Antwort (v. 15.): wenn es auf dem Gebirge Ephráim, welches den ganzen Stammantheil durchzog, an Raum mangle, so sollten sie in den Wald des Gebirges steigen, und sich so Raum in das Gebiet aushauen, wo die Bewohner der Ebene Jizreél, die Pherizziten und Rephâiten, wohnten [4]). Sie antworteten (v. 16.): dass sie das Gebirge nicht erlangen könnten [5]), sie hätten also noch nicht einmal das Ge-

1) Der Abschnitt Jos. 17, 15—18. findet sich in Kurzem wieder Richt. 1, 19., nur dass, was im B. Josua richtig von Joseph gilt, dort irrig auf Juda übertragen wird.

2) Man vgl. auch die Sing. v. 14.: לי, אני, ברכני.

3) Ephráim hatte während der 40 Jahre zwar um 8000 eingebüsst (Num. 2, 18. 19. vgl. 26, 34.), Menascheh aber 20,000 gewonnen. (a. a. O. 2, 20. 21. vgl. 26, 37.) Vgl. S. 599.

4) Dies ist der Sinn 17, 15., denn die Pherizziten sind Plattländer, Bewohner der Ebene. Es kann nicht gemeint sein, dass die Israeliten die Bewohner jener Urwälder auf dem Gebirge besiegen sollten. Wie der Verfolg lehren wird, bezeugen v. 16. 17. die Richtigkeit der gegebenen Erklärung.

5) Die Worte v. 16. לא ימצא לנו ההר können nicht erklärt werden: es kann nicht für uns hinreichen, denn מצא hat im Niphal nie diese Bedeutung, wohl aber: erlangt, besessen werden, mit ל, wie כל אשר ימצא ל Dt. 21, 17.

birge inne (vgl. Richt. 1, 19.), theils weil die alten Bewohner dort noch hausten, theils weil es noch mit Urwald bewachsen war (v. 18.), aber in die Thalebene (העמק d. i. die Ebene Jizreél oder Esdrelôn [1])) könnten sie dann, wenn sie sich einen Weg durch die Waldungen gebahnt, auch nicht, weil die Kenáaniter alle Ausgänge des Gebirges mit ihren schreckhaften Kriegswerkzeugen (eisernen Wagen) besetzt hielten. Aus dieser Antwort erhellt nun aber, dass Josua (v. 15.) sie auf die Ebene Esdrelôn, an deren südwestlichstem Ende Bätscheân lag, in welche sie also noch nicht vorgedrungen waren (v. 16.), verwiesen hatte, denn wenn einmal das Gebirge gelichtet war, so konnten jene Gegenden um so leichter besetzt werden. Josua ging (v. 17. 18.) dann auf seinen frühern Ausspruch zurück und setzte ihn nur noch mehr in's Licht. Er antwortete: Joseph sei ein zahlreich und mächtig Volk, darum werde es nicht ein und dasselbe Erbtheil (16. 1—4.) theilen müssen, es werde durch seine Tapferkeit leicht in den Besitz der ihm im Voraus (vgl. v. 14.) zugewiesenen Landestheile gelangen, so dass Ephráim und Menascheh Raum gewännen, ein jeder sein eigenes (16, 5 ff.) Gebiet zu bewohnen, „denn es werde ihm (einerseits) das Gebirge angehören, — denn, wäre es gleich Wald, so werde er diesen doch aushauen, und so werde er es, soweit das Gebirge sich erstrecke, gewinnen; andrerseits [2]) werde er den Kenáaniter aus der Thalebene (Esdrelôn) vertreiben, wenn dieser auch eiserne Wagen habe, wenn dieser auch stark sei.“ Josua blieb also bei seinem frühern Ausspruch,

1) Vgl. S. 40. Robinson III. 395.

2) כי vor תוריש v. 18. steht als eine Wiederholung derselben Adversationspartikel (nach לא) im Anfange des Satzes: כי הר וגו׳.

dass Joseph das Gebiet einnehmen solle, um so sich einen Weg in die Ebene Jizreél zu bahnen und belebte, vertrauend ihrer Zahl und persönlichen Tapferkeit, ihre Zuversicht auf ein glückliches Gelingen, obwohl der Feind durch Macht und äussere Kriegsmittel gefährlich war. Die Bewohner der Ebene Esdrelôn wurden den Israeliten nämlich durch Streitwagen gefährlich, wie denn auch wohl Jabin, das Oberhaupt aller Stämme in Nordkenáan, dort seine 900 Streitwagen (Richt. 4, 5.) hatte. Auch die Daniten wurden später noch auf das Gebirge von den Kenáanitern zurückgedrängt und vermochten die Ebene Esdrelôn nicht zu gewinnen. Richt. 1, 34.

So setzten sich also Ephráim und Menascheh allmälig und, wie es scheint (17, 14—18.), ohne Hülfe der übrigen Stämme, nur erst in den Besitz eines Theiles ihres Erblooses. Eine dieser Eroberungen war auch die von Bätél (Baitin) durch Ephráim, 1, 22—26. vgl. Jos. 12, 16. 8, 17., welche von Umständen begleitet war, die an Jos. c. 2. erinnern. Ein Widerspruch zwischen Jos. 12, 16., wo ein König von Bätél als von Josua geschlagen angeführt wird (vgl. v. 7.) und Richt. a. a. O., wo die Einnahme der Stadt erzählt ist, kann nicht zugegeben werden, da hier ja ganz der nämliche Fall wie bei Gézer (12, 7. 13.) statt gefunden haben kann und darin, dass er den König einer Stadt geschlagen, später aber erst diese Stadt eingenommen habe, ist kein Widerspruch enthalten. Zuerst fiel Bätél in der zunächstfolgenden Vertheilung an Benjámin (Jos. 18, 22. [1])) und lag an der südlichen Grenze Ephráim's Jos. 18, 13. Ephráim eroberte später die Stadt und behielt sie auch 1 Kön. 12, 29. u. s. w.

Nach der Grundschrift sowohl (19, 51.), als nach dem Deuteronomiker (18, 1 f.), ward das Heerlager nun-

1) Jes. 18, 22. ist ובית אל ebensowenig als 8, 17. (vgl. S. 636) mit LXX zu streichen.

mehr nach Schiloh [1]) verlegt, und dieser Ort war passend gewählt, da die folgenden Eroberungen und Vertheilungen die nördlichen Theile des Landes trafen, jener Ort aber im Stamme Ephráim in der Mitte des Landes gelegen war, also ein Mittelpunkt für politische Versammlungen und, als Sitz der Bundeslade, auch für die mosaischen Einrichtungen werden konnte. Nach der Erzählung des Deuteronomiker's, welchem Jos. 18, 1—10. angehört, zögerten die übrigen noch unbetheiligten sieben Stämme während einer längern Zeit mit der weitern Verloosung, da sie selbst wohl von den Anstrengungen des Krieges ermüdet und an das Lagerleben gewöhnt sein mochten, die Kenáaniter aber immer auf's Neue das Haupt erhoben und sich nicht verdrängen liessen. Endlich drang Josua darauf, die Vertheilung des Landes zu vollenden, um den Muth durch das Interesse an den ihnen zugetheilten Stammgebieten zu erhöhen und um die Ordnung des Gemeindewesen's für künftige Zeiten wo möglich feststellen zu können. Zur Vorbereilung dieser weitern Vertheilung wurden aus jedem der sieben Stämme drei Männer [2]) ausgewählt, welche das Land durchreisen, eine chorographische Darstellung desselben aufnehmen (vgl. S. 656 f.) und vorläufig auf eine siebenfache Theilung schätzen sollten. Obgleich nun die frühere Theilung an Juda im Süden und an Joseph in Mittelkenáan im Allgemeinen dieselbe bleiben sollte (18, 5.), so sah man doch bald ein, dass das nördliche Land für die sieben Stämme, deren Grenzen wie bei Juda (15, 5. 11.) und Joseph (16, 1 bis 3.) vom Jordan nach dem Meere gingen, nicht hinreichten und es mussten daher den Stämmen Juda und Joseph wieder Gebiete entzogen werden, um sie den übrigen Stämmen zu überweisen, denn Simeôn erhielt seinen

1) Das heutige Seilûn. S. Robinson III. 305.
2) Also 21, nicht 10, wie Josephus will.

Antheil unter Juda; Benjámin und Dân wurden aber zwischen Juda und Ephráim eingeschoben und diese Veränderung war um so leichter zu bewerkstelligen, da die Grenze von Joseph gegen Norden noch nicht bestimmt war. Es gelang aber diesen einzelnen Stämmen oft nicht, alle die ihnen zugewiesenen Städte einzunehmen und sie mussten die Eroberung einem andern Stamme überlassen; so fiel zwar, wie wir sahen, Bätél an Benjámin, allein Ephráim eroberte und behielt es.

Zuerst wurde nun das Land zwischen dem Gebirge Juda und Israel, wo umher die übrigen Stämme lagerten, verloost. Das Gebiet fiel dem St. Benjámin anheim; so aber, dass von Joseph ein beträchtlicher Theil entnommen wurde. Benjámin theilte Juda und Joseph (sammt den übrigen Stämmen). So erweiterte sich auch örtlich eine Trennung, welche politisch schon in der Urzeit zwischen den Söhnen Rachel's und Leah's vorausgesetzt wird (S. 327.). Benjámin erhielt nach jenen Stämmen das nächste Loos, als der zunächst verwandte Bruderstamm, der daher auch auf dem Zuge schon mit Joseph lagerte (S. 477.); und obwohl er noch nicht so mächtig war, wie in späterer Zeit (wo er z. B. Repräsentant Juda's ist Ps. 80, 3.), sondern vielmehr noch hinter Juda zurücktritt, so war seine Macht doch schon jetzt nicht unbedeutend und er erhielt daher auch nach der Sage auf dem Wüstenzuge den Ehrenplatz dicht hinter der Bundeslade Num. 2, 17 f. Die nördliche Grenze Benjámin's von O. nach W. (18, 11—13.) war fast dieselbe, welche bei Joseph als Südgrenze bestimmt worden war, die Westgrenze (v. 14.) bis Qirjath Jeárim weicht wohl etwas von der Juda's (15, 10.) ab, indem sie schräg bergab nach dem unteren Bätchorón gezogen zu sein scheint [1]). Die Südgrenze (v. 15—19.) war mit der Nordgrenze Juda's gleich, nur dass sie

1) Robinson III. 591.

dort von O. nach W. bei Benjámin umgekehrt beschrieben wird. Den Osten begrenzte der Jordan (v. 20.)[1].

Es zeigte sich nun aber auch, dass das Gebiet Juda's zu gross sei (19, 9.), als dass es ganz von ihm erobert werden konnte, daher wurde Simeôn, der kleinste aller Stämme, in der Urzeit kriegerischer als später (S. 320. i. A.), nach dem Loose ihm beigegeben. Er erhielt nur 19 Städte mit ihrem Gebiete in Juda, aber schon zu Saul's Zeit ward dieser kleine Stamm aus seinem Besitzthum verdrängt, vgl. 1 Sam. 27, 6., und begann sich zu zerstreuen, so dass schon bei der Spaltung des Reichs (1. Kön. 12, 21. 23.) und im späten Segen Mose's Dt. 33. des Stammes keine Erwähnung mehr geschieht, da die Simeoniten sich doch noch unter Chisqijja, um Weideplätze zu suchen, in Seïr ansiedelten 1 Chr. 4, 28 f. Einige dieser Städte fehlen im Städteverzeichnisse Juda's 15, 28 f., waren also wohl solche, die Juda noch nicht erobert hatte. Mit verschiedener Orthographie kehren sie wieder im Städteverzeichnisse der Simeoniten 1 Chr. a. a. O.[2] Nur eine Stadt, ʿAetam (עיטם), wird dort v. 32. mehr genannt, welche wir weder Jos. c. 15. noch c. 19. finden. ʿAetam ist nun zwar ein in Juda bekannter Name, ein Fels dieses Namens erscheint Richt. 15, 8. 11. und ein Stammvater 1 Chr. 4, 3., vielleicht aber findet 1 Chr. a. a. O. eine Verwechselung mit ʿEter statt, welches mit dem dort genannten ʿAschan Jos. 15, 42. zu Juda und 19, 7. zu Simeôn gerechnet wird.

Die übrigen Stämme, die noch kein Gebiet erhalten hatte, wurden nun nördlich von Ephráim und Menascheh

1) Unter den Städten Benjámin's wird 18, 25. auch Beéroth (el-Bîreh) aufgeführt. Man hat gemeint, hier sei ein Anachronismus vorhanden, denn 2 Sam. 4, 2. scheine es als etwas Neues bemerkt, dass Beéroth zu Benjámin gehöre. Allein s. Thenius zu d. St. S. 142.

2) Movers Unters, über d. Chr. S. 57. 79.

in die Ebene von Esdrelôn verlegt, wohin zeither gewiss schon Menascheh vorgedrungen war, wie es Josua c. 17. 14—18. geboten hatte. Man war also darauf bedacht, die auf der Ebene Esdrelôn umherschweifenden Stämme gegen feindliche Ueberfälle zu schützen und so wurde geloost, wer das nördlich von dieser Ebene liegende Land zu erobern habe. Der erste Stamm, der seinen Antheil im nördlichen Lande erhielt, war der zahlreiche Stamm Zebulun. Sein Gebiet lag an einem Theile der Meeresküste, umgeben von Issakhar, Ascher und Naphtáli. Der südöstlichste Grenzpunkt war Sarid in der Nähe des Mittelmeers, südlich vom Karmel; von dort stieg die Westgrenze auf von S. nach N., über den Karmel bis Marʿalah. Dass das Meer die Westgrenze Zebulun's war, besagt Jos. 19, 11. (vergl. Mt. 4, 13.) deutlich, wo es heisst: „und ihre (der Söhne Zebulun's) Grenze stieg hinauf zum Meere und nach Marʿalah" und dies wird bestätigt durch Gen. 49, 13., wo Zebulun's Lage in der Nähe von phönizischen Handelsstädten hervorgehoben wird:

Zebulun wird am Ufer des Meeres wohnen,
Er am schiffreichen Gestade
Und seine Seite an Ssidôn.

Man vgl. Dt. 33, 19., wo Zebulun (mit Issakhar) „den Zufluss des Meeres saugt und die verborgensten Schätze des Landes." Auch nach Jos. Arch. V, 1, 22. bewohnte Zebulun den Landstrich am See Genesareth bis zum Karmel am Mittelmeer. Zwar stiess nun Marʿalah nach Jos. 17, 10. und 19, 26. gegen Norden an Ascher, allein wenn Zebulun sich gegen Westen bis an den Meerbusen von ʿAkko erstreckte, so konnte Ascher, der gegen Süden an diesem Meerbusen gelegen war, bis an Menascheh reichen, ohne dass deswegen Zebulun vom Meerbusen abgeschnitten war. Ascher wurde nur auf diese Weise vom Meerbusen selbst durch Zebulun unterbrochen, so

dass der eine Theil von ihm gegen Süden, der andere gegen Norden des Meerbusen's lag. [1])

Erst jetzt, als Zebulun sein Besitzthum erhalten hatte, wurde zwischen dem Jordan und den Stämmen Ephráim, Menascheh und Gad (19, 17 f.) dem Stamme Issakhar sein Gebiet angewiesen, wie dem St. Benjamin erst dann ein Antheil zugetheilt wurde, als Ephráim und Menascheh den ihrigen erhalten hatten, denn Issakhar ist mit seinem südlichen Grenznachbar Zebulun überall enge verbunden Gen. 49, 13. 14. Deut. 33, 18. 19. Eine genauere Grenzbestimmung fehlt bei Issakhar.

Um diese Zeit, als Issakhar sein Loos erhalten hatte, ereignete sich wohl der Jos. 11. erzählte Krieg mit Jabin [2]), König Kenáans (vergl. Richt. 4, 1. 23.), mächtigem Oberhaupt der Nordkenáaniter (Jos. 11, 10.), (wie Adonissédeq im Süden), König von Chassor (מלך חצור Jos. 11, 1. vergl. Richt. 4, 18.), oder in Chassor (בחצור Richt. 4, 2.), d. h. im Reiche Chassor [3]). Es

1) Ueber die Differenzen in der Angabe der Städtezahlen c. 19. 15. 38. ist zu urtheilen, wie bei Juda 15, 32. S. 664. Leicht konnte ein Name ausfallen, oder hinzukommen.

2) Jabin ist auch später Name des mächtigen Königs von Chassor, gegen den Baraq aus Naphtáli kämpfte. Richt. 4, 2 f. Es ist kein genügender Grund vorhanden, diese spätere Begebenheit im B. der Richter mit der im B. Josua erzählten für eine und dieselbe zu halten, um so weniger, da Richt. a. a. O. von der Stadt Chassor, welche nach Jos. 11. verbrannt wird, gar nicht die Rede ist, sondern nur vom Reiche Chassor. Entweder mag Jabin der Name aller Könige von Chassor gewesen sein, oder jener König zur Richterzeit führte den Namen zufällig wieder.

3) Chassor (חָצוֹר Festung, Burg) war das Reich, nach der Stadt Chassor Jos. 11, 10. benannt. Wenn diese Stadt mit Ἀσωρ Tob. 1, 2. identisch ist, so muss sie südlich von Thisbe (welches südlich von Qadesch lag) gelegen haben. Sie lag unweit Qadesch (2 Kön. 15, 29.) auf dem Gebirge, welches Jos. 20, 7. Gebirge

fällt schon auf, dass c. 11. das Lager zu Gilgal gar nicht mehr erwähnt und nicht gesagt ist, dass das Volk dahin zurückgekehrt sei (10, 15. 43.), denn dass die Lagerung in Schiloh nach beendetem Kriege nicht erwähnt ist, erklärt sich wie c. 23. daraus, dass diese nun stillschweigends vorausgesetzt wird, was bei'm Lager zu Gilgal nicht der Fall war, weil noch ein zweites folgte. Plötzlich überfallen die Israeliten auch den Feind am See Märôm, als wäre der Sammelplatz schon längere Zeit in der Nähe dieser nördlichen Gegenden gewesen. Ferner verbündete sich Jabin zunächst nur mit ganz nördlichen Städten und solchen Gebieten, die nach der Küste zu lagen, namentlich mit Naphoth Dôr (11, 2. 3.), dieses konnte aber, als der äusserste Grenzort des nördlichen Kenáan's, leicht mit Jabin über den Karmel in Verbindung treten. Ferner spricht für den gedachten Zeitpunkt, dass Chassor, die Residenz Jabin's, nach Issakhar's Erbloos sogleich den Naphtáliten zufällt c. 19, 37. und so auch Qadesch, welche Stadt 2 Kön. 15, 29. Jos. Arch. 9, 11, 1. mit Chassor verbunden ist, so dass auf Nachbarschaft dieser beiden Städte geschlossen werden muss, zu Naphtáli geschlagen und Jos. 20, 7. als eine der Freistädte bezeichnet wird. Ferner findet sich um diese Zeit auch erst Akschaph, dem Jabin (11, 1.) verbündet, im Besitze Ascher's 19, 25. Endlich lässt sich nach dem Vorangegangenen schliessen, dass zur Zeit als Zebulun und Issakhar Gebiet erhielten, Stämme in die Ebene Esdrelôn vorgedrungen waren.

Naphtáli heisst, heutzutage Szaffad. Auch 1 Macc. 11, 67. ist statt *Νασωρ* zu lesen *Ἀσωρ*, denn Jonathan, anfangs von den Syrern in die Flucht geschlagen, sammelte sein Volk wieder und verfolgte den Feind bis Qadesch (v. 73.). Nach Josua's Zeit erscheint das unter ihm zerstörte Chassor zuerst wieder unter dem Salomo. 1 Kön. 9, 15.

Wie sich zur Richterzeit ein König Jabin und andere Könige Kenáan's in der Mehrzahl gegen Baraq vereinigten (Richt. 5, 19.), so verbündete sich Jabin jetzt mit den nordischen Königen von Madôn (vgl. 12, 7.), Schimrôn (Schimrôn-Merôn 12, 17. 19, 15.), Akschaph (12, 17.) und den Königen nördlich im Gebirgslande, d. i. wahrscheinlich der ganzen Kette vom Libanon bis herab gegen das Gebirge Ephráim, ferner mit den Königen in der Niederung, die sich südlich von Kinneroth (Genesareth) bis zum todten Meere erstreckt und in der Niederung, die sich von Gazza bis Joppe zieht, wozu aber auch die Ebene Scharon (deren König geschlagen wurde 12, 17.) gehörte (S. 39. vgl. 33. 35.), so wie in dem Gebiete der Höhen von Dôr am Mittelmeer. Versammelt waren (11, 3.) die Kenáaniter im Osten und im Westen oder am Meere (Num. 13, 29., auch Richt. 3, 3.), nämlich die Bewohner des Küstenstriches von ʿEqron, der nördlichen Grenzstadt des Philistäerlandes (Jos. 13, 3.), bis an die Grenze des ssidonischen Gebietes, somit die eigentlichen Kenáaniter (S. 185.), aber auch die eigentlichen Emoriter, die Gebirgsbewohner (S. 191 f.), die Chittäer, die Jebusiter auf dem Gebirge und die nördlichen Chivviter, unterhalb des Chermôn (S. 30.) im Lande Misspah (Gilead, S. 314.), dazu die Pherizziter oder Plattländer, welche 11, 3. eben so wenig zu den Gebirgsbewohnern gerechnet werden, als dies c. 17, 15. der Fall ist. Das zahlreiche Heer der Kenáaniten sammelte sich am See Märôm [1]), über welchem Chassor lag [2]), und seine Kriegsmacht war um so furchtbarer, als sie sich einer Reiterei und eiserner Kriegswagen [3]) bedienten (11, 4.

1) Darüber S. 43. Allein nach Robinson III. 624. der See el Hûleh.

2) Jos. Arch. IX., 11, 1.

3) רכב ברזל mit Eisenblech beschlagen. Sichelwagen führte erst Cyrus ein.

Richt. 4, 3.), natürlich nur in den Niederungen und in der Ebene (Jos. 17, 16. Richt. 1, 19.), nämlich Esdrelôn, welche gleichfalls der Oberherrschaft Jabin's angehört haben muss. Josua liess sich durch diese, den Israeliten noch schreckhafte, Kriegsführung (Jos. 17, 16.) nicht abschrecken. Er überfiel die Feinde plötzlich am See Märôm, richtete ein furchtbares Blutbad unter ihnen an und schlug die Uebrigen in die Flucht [1]). Ein Theil der Flüchtlinge wandte sich vom See Märôm westwärts nach Ssidôn und nach dem wohl benachbarten Ort Missrephoth-Májim [2]), andere flohen nordostwärts nach Misspah, und ihre allmälige Besiegung erforderte, wie auch c. 11, 18. besagt, noch eine lange Zeit. Die Kriegswerkzeuge der Kenáaniter wurden, so viel ihrer in die Hände der Israeliten fielen, vernichtet, die Kriegswagen, wie gewöhnlich (Ps. 46, 10.), verbrannt und den Pferden die Hessen des Unterschenkels abgeschnitten [3]), wodurch sie für immer unbrauchbar blieben (11, 9. vgl. 6.). Darauf wandte sich Josua nach der Stadt Chassor zurück, nahm sie ein, tödtete den König sammt allen Einwohnern und legte die Stadt in Asche, wie auch die Städte der anderen Könige, welche gleichfalls erschlagen wurden. Diese Städte (11, 12), Chassor ausgenommen, lagen aber alle in der Niederung und in der Ebene, wie man deutlich aus dem Gegen-

1) Kein Widerspruch ist zwischen Jos. 11, 8. und 13, 6. vorhanden. An der ersten Stelle ist von Jabin und seinen Verbündeten die Rede, die von Josua geschlagen werden, in der zweiten und in dem Vorhergehenden von andern Völkerschaften, die Jahve noch erst vertreiben wolle. Alle, die noch übrig und von den Israeliten noch nicht besiegt worden sind, sollen später besiegt werden.

2) D. i. Plätze oder Anstalten des zu Wasser Verbrennens (Glashütten). Man vgl. Schichor Libnah = Glasfluss. Aehnlich ist die harte Verbindung Jes. 33, 11.: Missrephoth-Esch, d. h. Gegenstände des zu Kalk Verbrennen's, d. i. Kalkbrände, vgl. Am. 2, 1.

3) עִקֵּר Jos. 11, 6. 9., wonach 2 Sam. 8, 4. zu deuten ist: dem Rosse die Hessen durchhauen (*νευροκοπεῖν* LXX.) = عقر,

satze v. 13. ersieht, wo es heisst: „Nur die Städte, welche auf ihrem Hügel standen [1]), sie verbrannte Josua nicht, ausgenommen Chassor, Josua verbrannte es allein mit Feuer.“ Chassor war also die einzige Festung [2]) auf der Höhe, welche er zerstörte. Die Städte des platten Landes hätten eine zu starke Anzahl Vertheidiger bedurft und wären dem Feinde leicht wieder zugefallen (vgl. Richt. 1, 19.), dagegen bei den Städten auf Anhöhen eine kleinere Besatzung ausreichte. Alle Einwohner dieser Städte fielen, nur das Vieh und die übrige Beute dieser Städte erbeutete Israel für sich. Doch mussten sich die Kenáaniten in den festen Städten bald wieder halten können.

Wir ersehen aus Jos. 11, 18., wo es heisst: „Viele Tage führte Josua mit allen diesen Königen Krieg,“ dass mit dem grossen Siege über Jabin (ebensowenig wie mit dem über die südlichen Könige) noch nicht alles gethan war, sondern dass noch kleine Specialkriege zu führen waren. Nach Besiegung des Jabin gestattete indess das Loos dem St. Ascher und Naphtali, sich Stammgebiete anzueignen (19, 24—39.). Ascher erhielt einen schmalen Strich Landes in den Niederungen am Karmel, einen der fruchtbarsten, an Getraide, Wein und Oel besonders reichen (S. 74.) Theile der Kü-

ein öfters angewandter grausamer Kriegsbrauch, um die Pferde unbrauchbar zu machen. Gen. 40, 6. vom Stier, wie das synon. ܥܩܪ Bar Hebr. p. 220. vom Maulthier.

1) Auf ihrem Hügel d. h. auf natürlichen oder künstlichen Erhöhungen. Vgl. Herod. 2, 137: *αἱ πόλεις ἐγένοντο ὑψολότεραι* = *ἐχώσθησαν.* Dies war kenáanitische Sitte. Vgl. Hengstenberg de reb. Tyr. p. 12.

2) Die Städte wurden eingetheilt in lagerartige oder unbefestigte (מחנים) und befestigte (מבצרים). Num. 13, 19. Gemeinhin lagen aber die Städte hoch und waren fest Jes. 32, 19., daher steht Mikh. 5, 10. ערים gradezu für ערי מבצר. Vgl. Hos. 8, 16.

sten des Mittelmeers (Richt. 5, 17.), woran er gegen Westen grenzte. Ostwärts lagen Naphtáli, Zebulun und Jssakhar, an Menascheh grenzte er gegen Mittag (17, 10.) vermittelst des Stück Landes, welches südlich vom Meerbusen von ʿAkko lag (S. 674), gegen Norden reichte das Gebiet bis Ssidon und Antilibanon. Naphtali erhielt sein Erbloos auf den waldigen Höhen (Richt. 5, 18.) Nordkenáan's, oberhalb des St. Ascher und Zebulun, ersterem westwärts, letzterem südwärts; der Jordan und Juda, d. h. die Chavvoth Jair im Ostjordanlande (S. 605. 659.) waren die Ostgrenze, und nördlich reichte das gleichfalls fruchtbare Gebiet (Dt. 33, 23. S. 74.) bis zum Fusse des Antilibanon. Zuletzt traf das Loos noch den St. Dân, den zwar kriegerischen und unternehmenden (Gen. 49, 17. Dt. 33, 22.), aber an Zahl geringen Stamm (S. 311.), der auf dem Zuge durch die Wüste als Nachtrapp erscheint (S. 477.). Er erhielt, weil der eigentliche Norden nicht hinlänglich geräumig erschien, Besitz in Bezirken, welche früher den Stämmen Juda und Ephráim zugetheilt waren, allein von diesen nicht erobert waren. Dieser Antheil (19, 40—46.) fiel zwischen Juda und Joseph, westlich von Benjámin, an der Küste des grossen Meeres (vgl. Richt. 5, 17.). Die Ebene Esdrelôn vermochten die Daniten eben so wenig, wie früher die Josephiten (17, 16.), einzunehmen, denn sie wurden von den Kenáanitern auf's Gebirge zurückgedrängt (Richt. 1, 34.) und gelangten niemals zu den ihnen vom Josua angewiesenen Besitzungen, daher es denn Richt. 18, 1. heisst: Dân sei besitzungslos gewesen. Zu Ende der Richterperiode suchten die Daniten ausserhalb ihrer im B. Josua genannten Grenzen sich Besitzungen (Richt. 19, 47. i. A. [1]) und zogen (Richt. a. a. O.) deshalb nach dem Norden des Landes.

1) Um die Geschichte des Antheiles von Dân zu vervollständigen, ist von seiner Auswanderung schon 19, 47. kürzlich die Rede. Dass der Verf. der Grundschrift die Erzählung Richt. 18. schon

Josua selbst erhielt auf sein Verlangen ein Gebiet auf dem Gebirge Ephráim, baute dort eine Stadt und wohnte darin. Jos. 19, 49. 50. Dieser Ort heisst a. a. O. und 24, 30. Thimnath-Serach [1]. Es wurden nun auch schon die im alten Gesetz (Num. 35, 12. vgl. Dt. 19, 1.) verordneten drei Asylstädte für unfreiwillige Todschläger, welche der Blutrache entfliehen wollten, im diesseitigen Lande gewählt und bestimmt (20, 1—7.). Es waren Qadesch [2] im Grenzlande (Gelil) am Jordan (vgl. S. 31.), auf dem Gebirge Naphtáli, Sikhem (Hos. 6, 9.) auf dem Gebirge Ephráim und Qirjath-ᶜArbaᶜ (Chebrôn), auf dem Gebirge Juda. Auch die drei Asylstädte im ostjordanischen Lande, welche nach Dt. 4, 43. (vgl. S. 609.) schon Moses namhaft gemacht haben soll [3], wurden erst jetzt als solche betrachtet, nachdem den westjordanischen Stämmen bereits Asylstädte angewiesen waren. Wenn es auffallend erscheint, dass die 2½ ostjordanischen Stämme drei Asylstädte erhielten, da doch für die 9½ westjordanischen nur eben so viele bestimmt wurden, so muss man bedenken, dass bei einer so ausgedehnten Landschaft, wie die ostjordanische, die zudem wenig bebaut war, auch mehre Zufluchtsstädte nöthig waren. Aehnliche Einrichtungen, um den übeln Folgen der Blutrache entgegenzuwirken, finden sich noch heutzutage im Lande [4], und es war

in einer schriftlichen Aufzeichnung kannte, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht in der dort vorliegenden Gestalt.

1) Dagegen Richt. 2, 19. heisst der Ort Thimnath-Cheres (Sonne). Letztere Lesart ist wohl nur Schreibfehler. Ein Grund für die Lesart im B. Josua ist, dass die Benennung überzähliger Antheil eine passende Bezeichnung für ein Besitzthum ist, welches dem Josua nach Vertheilung des übrigen Landes zu seinem besonderen Antheil von dem Volke geschenkt wurde.

2) Heuzutage Qedes. Robinson III. 622.

3) Ein Widerspruch, wie ihn de Wette Einl. §. 167. zwischen Dt. 4, 41 f. und Jos. 20, 8. annimmt, besteht jedenfalls nicht.

4) Robinson I. 233 f.

eine weise Veranstaltung der Gesetzgebung, ihren Einfluss durch jene Freistädte zu beschränken und so das Volk nach und nach zu milderen Sitten zu erziehen. Durch die Art, wie den Missbräuchen, zu welchen solche Asylorte nothwendig Veranlassung geben mussten, durch das Gesetz entgegengewirkt wurde, unterschied sich diese Einrichtung vortheilhaft von ähnlichen Instituten anderer Nationen. Wenn bei andern Völkern die Heiligthümer für alle Verbrecher und Todschläger geöffnet waren, so war dies unter den Israeliten doch nur bei dem wahrhaft Unschuldigen der Fall, der aus Versehen (בשגגה) das Unglück hatte, einen anderen zu tödten oder der den Dieb in der Nacht, ohne eine andere Absicht, als ihn abzuwehren, in der Dunkelheit erschlug (בלי דעת) und dergl. Der hinterlistige Todschläger konnte selbst vom Altar weggenommen werden. Ex. 21, 13. 14. Ferner konnte bei anderen Völkern der, welcher eine Zuflucht im Heiligthume oder an einem andern Asylorte suchte, gar nicht wider seinen Willen vor Gericht gestellt werden, nur mit Mühe wurden jene Privilegien auf unwillkührliche Todschläger und kleinere Verbrecher nach und nach besonders beschränkt, und das Gesetz erlaubte es dann, den argen Verbrecher vom Altar und der Statue der Gottheit wegzunehmen: allein bei den Israeliten waren jene Städte nur augenblickliche Asyle vor Privatrache, bis die Sache ausführlich untersucht werden konnte (עד עמדו לפני העדה למשפט Jos. 20, 5.) und erst, wenn er hier unschuldig befunden wurden, dauernde Asyle bis zum Tode des Hohenpriesters (עד מות וגו'). Nach Jos. 20, 4. 5. musste ein solcher Flüchtling wahrscheinlich, wie auch die Tradition annimmt, sobald er ins Thor trat, zwar geprüft werden, aber von Personen die keine Richter waren und die sich nur polizeilich über den Thatbestand im Allgemeinen unterrichteten. Sobald aber der Verfolger dicht hinter ihm war, so mussten sie ihn ohne Aufschub aufnehmen. Nach der Tradition ward der

Flüchtling auch dem Gerichte zugeschickt, in dessen Gebiete das Unglück geschehen war.

Der St. Levi erhielt keinen Gebietsantheil, weil Jahve, d. h. die demselben dargebrachten Opfer, so viel ihnen davon gebührte, ihr Antheil waren (13, 33. 14, 3., beim Bearbeiter 13, 14.). Statt des Stammes Levi und eines Sohnes von Joseph waren beide Söhne des letzteren, Menascheh und Ephráim, eingetreten (18, 4. vgl. S. 355 f.) und die Leviten erhielten „Städte zum Wohnen und ihre Vorplätze“ für die Heerden (also Viehweiden) und ihre Habe (14, 5.), nach dem Gesetz Lev. 25, 32. vgl. Num. 35, 1—8. S. 608 f. Bei einer Nationalversammlung am Heiligthume (Jos. 21, 1. 2.) traten die einzelnen levitischen Familienhäupter vor Elazar, Josua und die Häupter des Volkes, und verlangten, nach der Erzählung der Grundschrift, die Anweisung der ihnen nach dem Gesetze bestimmten Wohn- und Weideplätze. Es waren 42 Städte; dass aber auch die 6 Asylstädte noch als Levitenstädte dazukamen, ersieht man aus Jos. 21, 13. 21. 32. 27. 36. 1 Chr. 6, 63. — 1 Chron. 6, 40. 52. 61. — 56. 63. 65. Es kann nun befremden, dass ein so kleiner St., wie der levitische zu dieser Zeit war, da er nur 23,000 männliche Personen, die über einen Monat alt waren, betrug (S. 600.), so viele Städte erhielt, da doch bei dem Antheil anderer, weit zahlreicherer Stämme oft nur 12, 16 u. 20 Städte genannt werden. Allein es waren nur die Weideplätze vor den Thoren dieser Städte ein unveräusserliches, levitisches Eigenthum (Lev. 25. 34.), in den Städten selbst hatten sie wohl nur freie Wohnungen, welche sie veräussern konnten (a. a. O. v. 32. 33.). Dass die Städte selbst nicht ausschliesslich den Leviten angehörten, sondern dass auch die anderen Stämme, in deren Gebiet sie lagen und denen die Aecker der Städte gehörten, sie bewohnen sollten, ergiebt sich deutlich aus Lev. 25, 33., wo es heisst: כי בתי ערי הלוים הוא אחזתם., und ein Beispiel dieser Einrichtung giebt 1 Chr. 6, 40. 41. Schon

aus diesem Grunde konnte das Gesetz den Leviten eine verhältnissmässig so grosse Städteanzahl bestimmen. Dazu kommt, dass auch auf die Vermehrung der Seelenzahl in der Zukunft gerücksichtigt werden musste. — Das erste Loos traf nun die fungirende Priesterfamilie Qehath (vgl. S. 306.). Das Priestergeschlecht, das sich durch Elazar und Ithamar von (Aharon) Amrâm ableitete, erhielt 13 Städte in Juda, Simeôn und Benjámin. Die übrigen Qehathiten (21, 5.), also sowohl die Nachkommen Gisshar's, Chebron's und ʿUzziél's, als auch die des Moses (der von Amrâm abstammt), erhielten 10 Städte in Ephráim, Dân und dem westjordanischen halb Menascheh. Von den Leviten im engern Sinne empfingen die Nachkommen Gerschon's 13 Städte in Issakhar, Ascher, Naphtáli und halb Menascheh im Ostjordanlande, und die Nachkommen Merari's 12 Städte in Ruben, Gad und Zebulun. Das in der Zahl übereinstimmende Verzeichniss dieser Städte finden wir Jos. 21, 9 f. und 1 Chr. 6, 35—66. [1]). Levi empfand aber den Mangel

1) Die Varianten in beiden Katalogen verdienen hier beachtet zu werden. Man nimmt aus ihnen deutlich wahr, dass das Verzeichniss der Chr. nicht aus Jos. 21. geschöpft sein kann. Für עין Jos. 21, 6. liest 1 Chr. 6, 44. עשן, wie schon LXX. Vulg. Syr. und Ar. lasen. ʿAin, [vgl. 15, 32. 19, 4., wahrscheinlich das heutige el-Ghuwein, passt um so weniger hieher, da alle die in Juda genannten Städte nördlich vom Gebirge Juda lagen, ʿAin aber im Süden. Vgl. Robinson III. 189. — V. 18.: עלמון. Chr. v. 45. mit anderer Endung עלמות. — V. 22.: קבצים. Chr. v. 53. יקמעם. — V. 25.: ואת־תענך. Chr. v. 54. ואת־ענר (1 Chr. 7, 29. richtig תענך, vgl. Jos. 12, 21.; 17, 11. Richt. 1, 27.; 5, 19. vgl. 1 Kön. 4, 12.) — Ebend. ואת גת רמון. 1 Chr. 55. ואת בלעם (= יבלעם), welches wirklich zu Halbmenascheh gehörte Jes. 17, 11. Gat-Rimmôn (Robinson II. 692.) gehörte aber zu Dân (19, 45) und ist auch noch im vorhergehenden Verse als Levitenstadt desselben genannt. Aus v. 24. in 25. übergehend, scheint dadurch Bilʿam verdrängt. Vgl. LXX. zu Jos. a. a. O. – V. 27.: גלון. Chr. 56.: גולן, wie Jos. Qri. Letzteres richtig, vgl. Jos. 20, 8. Dt. 5, 43. —

zusammenhängender Grenzen und theilte das Loos Simeon's. Gen. 49, 6. 7. Dies war nach hebr. Auffassungsweise (Gen. a. a. O.) Folge des väterlichen Flu-

Ebend. בעשתרה. Chr. 56.: עשתרות, vgl. Jos. 13, 31. 9, 10. Dt. 1, 4. Der Consonant ב im B. Josua, welcher nicht Präposition sein kann, verbietet jene Lesart blos f. Sing. von עשתרות zu halten (wie etwa Jos. 19, 5. חצר סוסה, wo 1 Chr. 4, 31. 'ח סוסים), vielmehr ist בעשתרה das alte *Βόστρα*, Bostra in Auranitis. Abulf. cat. Syr. p. 99., vgl. die Addenda; die LXX. daher *Βοστρὰ* (nicht zu verwechseln mit בָּצְרָה in Edôm). Der Chronist verstand das Wort schon nicht mehr. — V. 29.: עין גנים. Chr. 58. ענם. Weil diese Städte Jos. 15, 34. beisammen stehn, kann man nicht sagen, bei Jos. sei ענם, in der Chron. עין גנים ausgefallen, denn dann käme ja die Städtezahl in Issakhar nicht heraus. — V. 32.: קרתן Chr. 61.: קריתים, wie Ez. 25, 9. Ktib: קריתם, Qri קריתים und Ez. 45, 10.; wie 1 Kön. 6, 13. דתן aus דתין Gen. 37, 17., und Jos. 15, 34. עינם f. עינים Gen. 38, 11. Häufig ist auch die Verwechselung beider Finalbuchstaben in den LXX. Man vgl. folgende Stellen mit dem hebr. Text: 1 Chr. 1, 32. 41. 4, 8. 22. 6, 27. 53. 58. 7, 2. 8. 17. 19. 8, 8. 15. 23, 8. 24, 17. — Ebend. חמת דאר, sonst blos חַמַּת Jos. 19, 35., d. i. Ecbatana am Karmel (Herod. 3, 64.). Chr. 61.: חמון, sonst St. in Ascher Jos. 19, 28., und entweder Verwechslung mit Chammoth in Naphtâli, oder wahrscheinlicher verschiedene Orthographie desselben Namens; vgl. ראמות und ראמון, ירמות und ירמון. — V. 34. 35. statt Thoqne'am Qartha, Nahali'el Chr. 62. blos: תָּבוֹר. S. darüber S. 37. — V. 35.: דמנה. Chr, 62. רמונו, wohl zu lesen רמון. S. noch Movers zur Chr. S. 72 f. — Vor Josua v. 36. sind heutzutage von der Masorah die Worte ausgelassen, welche sich in der Parallelstelle 1 Chr. 6, 63. 64. finden, doch finden sie sich in sehr guten Codd., allen alten Vss. und sind unumgänglich nothwendig. Nach v. 7. und 40. werden nämlich den Nachkommen Merari's 12 Städte abgetreten, und zwar nach v. 7. in den Stämmen Zebulun, Ruben und Gad. Nun erhalten sie v. 34. 35. vier von Zebulun, v. 38. vier von Gad, es fehlen also noch vier von Ruben, und diese finden wir eben in jenen Worten der Chronik. Man vgl. auch noch die Hauptsumme v. 41.

ches, dessen Veranlassung in einer Thatsache der Urgeschichte Gen. 34. gefunden wurde.

Aus den Ueberlieferungen über die Kämpfe, welche zu Josua's Zeit geführt wurden, giebt der Bearbeiter 11, 16—c. 12. 13, 1—6. selbst das Ergebniss. C. 12. wird nämlich eine Uebersicht der besiegten Könige überhaupt gegeben [1]). Ihr Gebiet reichte nicht weit, da die ganze Strecke des Westjordanlandes zwischen Dân und Naphtâli nur 32 deutsche Meilen, die Breite vom Mittelmeer bis zum Jordan $14\frac{1}{5}$ d. M. betrug. Da auf einem so kleinen Raum so viele Könige (vgl. S. 601.) herrschten und mehre gar nicht aufgeführt sein mögen, so kann das Gebiet der Einzelnen sich nicht weit über das Stadtgebiet erstreckt haben. Nach cap. 11, 18. 22, 3. hat Josua lange Zeit [2]) mit jenen Königen Krieg geführt;

1) C. 12, 9 f. bringt eine nicht chronologisch geordnete Uebersicht der von Josua oder nach der Ansicht der Schrift doch zu seiner Zeit von andern (z. B. von Kaleb) geschlagenen (v. 14.) Könige. Es sind zuvörderst die Könige von Jericho, Libnah (12, 15.), Chebrôn, Jarmuth, Lakisch, ʿEglôn, Gézer (vgl. 10, 33.), Debír, Maqqeda (vgl. c. 10.). Was die Könige von Géder, Chormah, Arad, Adullam und Bätel (12, 13—16.) anbetrifft, so fehlen über ihre Besiegung die näheren Nachrichten, nur von der Eroberung Bätel's wissen wir genaueres Richt. 1, 22—26. vgl. Jos. 8, 17. S. 670. C. 12, 17. werden genannt die Könige von Thappuach, Chepher, Apheq, Scharôn, ferner von Madôn, Chassor, Schimrôn, Merôn, Akschaph, und die vier letzteren wurden 11, 1. als Verbündete namhaft gemacht. Dann folgen v. 51. die Könige von Tháanak, Megiddo. Qadesch, Joqneʿam am Karmel, Dôr in der Höhe von Dôr, Gojim in Gilgal und Thirschah. Von diesen Städten und Gebieten wurden Tháanak, Megiddo und Dôr gar nicht erobert, denn es wird Richt. 1, 27. gerügt, dass halb Menascheh die Städte Bätscheân, Tháanak, Dôr, Jibleʿam und Megiddo nicht erobert und ihre Einwohner nicht vertrieben habe. S. 667.

2) Der Ausdruck „viele Tage" braucht nicht eine allzulange Zeit zu umfassen, vgl. S. 564. Die Juden (Talm. Zebachim 118, 2.) haben berechnet, dass die Zeit vom Eintritt in Kenáan an bis zur ersten Vertheilung 7 Jahre betrage und haben dies aus 14, 7 f. geschlossen, wo Kaleb sagt, dass er 40 Jahre alt gewesen sei, als

es war nicht mit wenigen Hauptsiegen über die südlichen, westlichen und dann die nördlichen Völkerschaften alles geschehn, wie es nach c. 10. und 11. erscheinen möchte, sondern wiederholte Einzelkämpfe wurden mit ihnen geführt. Wir haben nun keinen Grund, daran zu zwei-

Moses ihn als Kundschafter ausschickte, und jetzt seien 45 Jahre seit dieser Zeit verflossen. Da nun die Absendung der Kundschafter unter Moses in den Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszuge fällt und in den geschichtlichen BB. oft angefangene Jahre für ganze gerechnet werden, so wären von diesen 45 Jahren 39 abzuziehen, wodurch 6 Jahre und einige Monate für die kenáanitischen Kriege vor der ersten Vertheilung übrigbleiben. Allein wie kämen wir denn im B. Josua plötzlich zu bestimmten Zahlangaben, die im Deuteron. fehlen? Die Angabe Kaleb's, welche die ungefähre Zahl 40 des Wüstenzuges (S. 439 f.) voraussetzt, verbürgt keinen bestimmten und abgeschlossenen Zeitraum, sondern nur dessen ungefähre Dauer. Bis zur zweiten Vertheilung sollen nach jener jüdischen Berechnung dann wiederum 7 Jahre verflossen sein, so dass also jene 14 Jahre nach dem Uebergange über den Jordan voll gewesen wären. Diese zweite Berechnung beruht rein auf Willkühr, da nicht die geringste Andeutung gegeben ist, welche auf sie führt. Da ferner nach den Worten 23, 1., die sich nothwendig auf die Zeit nach der zweiten Vertheilung beziehen, „viele Tage" nach derselben verflossen sein sollen, so meldet Jos. Arch. V, 1, 29. dass Josua 25 Jahre Oberfeldherr gewesen sei und a. a. O. VI, 3, 4., dass eine Anarchie nach seinem Tode 18 Jahre gedauert habe. Nach dieser Bestimmung wären also 11 Jahre von der letzten Vertheilung bis zur Nationalversammlung c. 23. verflossen. Allein Josephus hat hier nur eine Berechnung, wie sie im Obigen angegeben ist, vor Augen, und auch seine Chronologie ist das Werk der Willkühr. Indem man von dem sicheren Datum des Tempelbaues (vgl. S. 364.) ausging, haben christliche Gelehrte von der Ankunft in Kenáan bis auf Kuschân-Rischatháim (Richt. 3.) 17 Jahre gerechnet, worauf dann die achtjährige Unterwerfung unter Kuschân folgt; so Keil in den Dorpat. Beitr. II. S. 329—338. Andere zählen von der Uebernahme des Feldherrnamtes durch Josua bis zur Unterjochung der Israeliten durch Kuschân-Rischatháim 45 Jahre. So Hoffmann in den Stud. und Krit. 1839. S. 402., vgl. 398. Diese und andere Vergleiche beruhen auf gleich unkritischen Voraussetzungen. Eine genauere Bestimmung dieses Zeitraumes ist unmöglich.

feln, dass die wirklichen Eroberungen, so weit von ihnen im B. Josua die Rede ist, wirklich in die Zeit des Josua fallen; allein Josua vollbrachte die Unterjochung des Landes auf keinen Fall allein, welches grösstentheils nur von den südlichen und nördlichen Gegenden gelten mag. Gegen diese Ansicht von der Eroberung Kenáan's streitet Richt. 1.—2, 9. nicht, denn in diesem ganzen Abschnitt geht der Verf. des B. d. Richt. von der Ansicht aus, dass die sämmtlichen westjordanischen Eroberungen nicht alle auf Josua's Rechnung zu setzen seien, sondern auch den Unternehmungen der einzelnen Stämme nach Josua (vgl. Richt. 1, 1—7.) zugeschrieben werden müssen. Die meisten Eroberungen, welche zu Josua's Zeit vollbracht wurden, mögen freilich immer unter seinem unmittelbaren Oberbefehl ausgeführt sein; auch Kaleb kämpfte unter ihm.

Was nach diesen Feldzügen noch zu erobern war, giebt der Bearbeiter c. 13, 1—6. ausführlicher an [1]). Noch war nach dieser Nachricht das (nachmalige) [2]) Gebiet der Philister zu besiegen; ferner der südliche Landstrich der westjordanischen Geschuri und Maakhati (S. 223. 605.). Den Grenzen nach war noch zu erobern: von dem „Schichor, der vor Aegypten ist" (d. i. der Rhinokorura, S. 28. 34.), bis zur Nordgrenzstadt (15, 10. 19, 43.) Philistäa's und

1) In Kurzem wiederholt Richt. 3, 3. Um zusammenzufassen und abzuschliessen, ist das Stück Richt. 3, 1—5. vom Verf. an seine Stelle gesetzt und will damit den Zustand Israel's in der Richterperiode schildern. Wir ersehen auch daraus, dass Jos. 13, 1—6. wirklich von dem Erfolge aller Eroberungen nach Süden, Westen und Norden spricht, nicht, wie es nach v. 7. zuerst den Anschein haben könnte, nur von den ersten Erfolgen vor der ersten Vertheilung.

2) Irrthümlich setzen die geschichtlichen Abschnitte im B. Josua schon die Philister in den nachherigen Philisterstädten Gat, Aschdod u. s. f. voraus. S. 197. Die alte Quelle, welche die geographischen Nachrichten enthält, nennt die Philister nicht und kennt sie noch gar nicht in Städten der Pentapolis, ihrem nachherigen Gebiete.

Juda's ʿEqron, welche neben andern (Philister-) Städten (Aschdod, ʿAschqalon, Gat, ʿEqron) zu den Kenáaniten gerechnet, d. h. gleich den Kenáanitern angesehen und gleich ihnen behandelt werden soll. Der Verf. berichtet also, dass die nachmaligen Philisterstädte von den Israeliten nicht erobert seien und stimmt darin mit 11, 22, wo er anmerkt, dass nur in Gazza, Gat und Aschdod ʿAnaqiten wohnen geblieben seien (S. 355.). Hier ergiebt sich nun ein Widerspruch mit der heutigen Grundschrift c. 15, 45—47., denn sagt die Stelle auch nicht ausdrücklich, dass ʿEqron, Aschdod und Gazza von den Israeliten erobert seien, so setzt sie es doch voraus, insofern die übrigen Städte als eroberte angesehen werden, da v. 63. bemerkt ist, was Juda nicht erobern konnte und dasselbe bei Ephráim und Menascheh 16, 10. 17, 12. 13. angegeben ist. Auch Richt. 1, 18. (freilich nach dem B. Josua) meldet die Eroberung aller fünf nachmaligen Philisterstädte, und man kann nicht sagen, v. 8. daselbst stehe dann mit v. 19. in Widerspruch und erweise sich als unhistorisch, denn העמק v. 19. bezeichnet nicht das Gebiet, worin die nachmalige Pentapolis lag, sondern vorzugsweise (S. 40.) die Ebene Esdrelôn. Aber auch 1 Sam. 7, 14. wird ausdrücklich gesagt, dass die Philister erst den Israeliten jene Städte abgenommen hätten, setzt also die Eroberung durch diese voraus. Der Widerspruch der Grundschrift mit dem Bearbeiter scheint also unlösbar, wenn man auch annimmt, dass jene ʿAschqalon, welches sie c. 15. nicht nennt, sich noch als unerobert denke [1]). Ein

1) Dass die Grundschrift ʿAschqalon deshalb auslässt, weil zu ihrer Zeit diese Stadt schon in den Händen der Philister war, wie Stähelin krit. Unters. S. 99. annimmt, möchte schon deshalb nicht anzunehmen sein, weil dies voraussetzen würde, der Verf. der Grundschrift habe sich manche willkührliche Umänderung in der geographischen Tradition erlaubt. Zudem beruht die Ansicht auf Annahme einer viel zu frühen Abfassungszeit der Grundschrift.

Mittel, den Knoten zu lösen und den Widerspruch zu heben, bleibt nur durch die Annahme: dass der Abschnitt c. 15, 45—47. der Urkunde ursprünglich fremd war [1]) und erst hinzugethan wurde, als jene Städte (wohl mit Ausnahme von ʿAschqälôn) späterhin in die Hände der Israeliten fielen. Das Einschiebsel wäre jedenfalls sehr frühzeitig in den Text gerathen, da schon die LXX es haben, doch bieten diese auch die Glosse 4, 9.

Ferner war selbst im Süden [2]) das Urvolk der ʿAvviten, die sich noch in Resten erhalten hatten (S. 183.), zu besiegen (Jos. 13, 4.). Im Norden waren ferner noch unbesiegt: „das ganze Land des Kenáani und die Höhle (מְעָרָה [3])), welche den Ssidoniern, bis Apheq (am Fusse des Libanon), bis an die Grenze des Emori“, d. h. bis an das Gebiet, das von Apheq sich bis zu den Jordansquellen zieht, bis wohin die Emoriter vom Reiche ʿOg und Sichôn zelteten, Völkerschaften, welche selbst später noch von Ascher und Naphtáli nicht besiegt werden konnten, Richt. 1, 13.; ferner war Ghebal (Byblus am Mittelmeere) noch unbesiegt und von Apheq und den Jordanquellen an alle Anwohner des Libanôn bis zum Berge Chermôn (bis wohin Josua erst später 11, 17. 12, 7. vordrang, ohne dass er das Gebiet erobert hätte),

1) Nach Ewald Gesch. I. 415. würde nach Herausnahme dieser Stelle die Städtezahl Juda's nach einer bedeutsamen Zahlenbestimmuug in 10 Theile (wie Menascheh 17, 5.) zerfallen.

2) מִתֵּימָן 13, 4. wird schon von den LXX (*καὶ τῷ Εὐαίῳ ἐκ Θαιμὰν καὶ πάσῃ γῇ Χαναὰν*) und der Vulg. (ad miridiem vero sunt Euaei) mit dem vorhergehenden והעוים v. 3. verbunden. So ist also v. 4. nicht von den Kenáaniten des Südens, sondern des Nordens, namentlich den Ssidoniern (v. 6.) die Rede, was auch die Worte ומערה אשר לצידנים עד אפקה, sowie das Gleichfolgende (v. 5.), wo von lauter nördlichen Völkern die Rede ist, fordern. Es besteht also auch kein Widerspruch zwischen 13, 4. und 10, 40. 11, 16 , wo Josua das mittägliche Land einnimmt.

3) Wahrscheinlich die „tyrische Höhle“ im Gebiete von Ssidôn, bei Wilhelm von Tyrus. S. Robinson III. 690.

bis auf den Weg nach Chamath an der nördlichen Grenze Kenáan's (S. 190.), überhaupt (v. 6.) „alle Gebirgsbewohner von dem Libanon an bis nach Missrephoth-Májim, alle Ssidonim."

Ein neuer Widerspruch scheint sich in den geschichtlichen Abschnitten bei Betrachtung von c. 11, 16 f. zu erheben. Hier, wo der ganze Umfang der Eroberungen bestimmt werden soll, heisst es: Josua habe jetzt das ganze Land inne gehabt. („Das Gebirgsland, den Süden und das ganze Land Goschen und das Niederland und die Wüste [Juda's] und das Gebirge Israel's [1]) und sein Niederland".) Dann v. 17. werden die Süd- und Nordgrenzen genauer angegeben: „vom kahlen (unbelaubten) Berge, der nach Seïr sich hinauf-

1) Der Name Gebirge Israel (Jos. 11, 16. 21.) oder Ephráim (19, 50. 20, 7.) und Juda kann schon zu Josua's Zeit vorausgesetzt werden. Seit in der Urzeit bereits Ruben seinen Vorrang unter den Stämmen verloren hatte, galten (S. 660.) Juda und Joseph (Ephráim und Menascheh) als die mächtigsten Stämme. Als nun Juda bereits das südliche Gebirge in Besitz genommen hatte, konnte dasselbe auch den Namen Gebirge Juda's erhalten, selbst bei den Landeseinwohnern um so leichter, da er wahrscheinlich kenáanitischen Ursprunges ist (S. 308.). Aber auch das Gebirge, worauf und um welches das ganze übrige Israel lagerte, konnte danach Gebirge Israel (welcher Name schon in der Urzeit vorauszusetzen ist S. 318. 327.) genannt werden, oder nach dem Hauptstamm, dem es zugetheilt war, Gebirge Ephráim. Das Gebirge Juda's einerseits und das Gebirge Ephráim's oder Israel's andrerseits waren durch den St. Benjámin getrennt; ja schon bei der ersten Vertheilung an Joseph, ehe Benjámin noch sein Erbloos erhielt, blieb ein Raum zwischen beiden übrig, der beide trennte. So zeigte sich also die Theilung auch gleich Anfangs im Lande örtlich, die politisch bereits früher bestand. S. 672. Schon in der Urzeit machte sich die politische Theilung des Volkes der Sage nach in Jaqob und Joseph (S. 327.) bemerkbar. In Aegypten werden Juda und Joseph von Ezech. 23, 2 ff. als zwei Schwestern, die das ganze Volk repräsentiren, genannt. Die verbrüderten Stämme Menascheh, Ephráim und Benjámin lagen zusammen und getrennt von den übrigen Stämmen hinter der Bundeslade S. 477.

zieht bis zum äussersten Norden, nämlich bis zum Thal Libanon, worin Baal-Gad [1]) lag.“ Wenn hier von der Eroberung des ganzen Landes gesprochen wird, so steht dies nicht in Widerspruch mit 13, 1 ff. Die Worte sind vielmehr so zu verstehen, dass die Macht der Ke-

1) Für בעל גד בבקעת לבנון 11, 17. 12, 7. steht 15, 5. בעל גד תחת הר חרמון und Richt. 3, 3. kürzer: הר בעל חרמון 1 Chr. 5, 23., wo Baal-Gâd auch Baal-Chermôn heisst. Wahrscheinlich führte der Theil des Chermôn, an welchem die Stadt lag, den specielleren Namen הר בעל חרמון. Baal-Gad im Libanonthale nimmt man gewöhnlich für Baalbek oder Heliopolis in Cölesyrien (welches Am. 1, 5. בִּקְעַת־אָוֶן genannt wird für ב׳ און Ez. 13, 17.). Vgl. S. 31. Freilich aber lag dieses Thal nicht unmittelbar am Chermôn, sondern mehr nordwestlich.

2) In der That lässt sich eine Differenz der Ansicht über Eroberung des Landes zwischen der Grundschrift und dem Deuteronomiker im B. Josua nicht erhärten. Beide setzen nur den Besitz des grössesten Landestheiles voraus. Stähelin krit. Unters. S. 95. giebt dies hinsichtlich der Grundschrift nicht allein zu, sondern giebt sogar die Ansicht frei, nach jener alten Quelle werde der Besitz des ganzen Landes vorausgesetzt; der spätere Referent habe die Grundschrift aber etwas anders gefasst, zu seiner Zeit sei das Verhältniss ein anderes geworden und die kenáanitischen Völker seien (wieder) in Besitz vieler Theile des Landes gewesen. Er habe sich den Widerspruch mit der Grundschrift durch die Annahme erklärt: „dass Josua selbst noch nicht alles erobert, sondern die Könige Kenáan’s nur besiegt und gedemüthigt habe, und diese Zeit der Demüthigung benutzte er zur Verloosung und Vertheilung des Landes, das die einzelnen Stämme dann noch vollständig zu erobern hatten.“ Allein es ist ja grade die Grundschrift, welche 15, 63. 16, 10. 17, 12. ausdrücklich voraussetzt, dass mehre Städte und Gebiete in Juda und Joseph noch unerobert geblieben seien, und bei den übrigen Stämmen setzt sie die völlige Besitznahme noch viel weniger voraus S. 653. Auch giebt sie ja, wie wir (S. 654.) sahen, schon durch die Form der Sprache deutlich kund, in welchem Sinne sie die Vertheilung des Landes verstanden wissen will. Dagegen könnte man grade aus c. 11, 16 ff. auf den ersten Anblick schliessen wollen, nach der Ansicht des späteren Referenten sei das ganze Land erobert worden.

náaniten, namentlich im Süden und Norden des Landes, gebrochen war, auch ist damit gar nicht das ganze Land Kenáan mit allen seinen Städten, mit allen festen Punkten und in allen Gegenden gemeint, sondern nur das Land in derjenigen Ausdehnung, in welcher bis 11, 15. davon gesprochen worden ist. Von Josua waren die Könige, die sich ihm entgegengestellt hatten, geschlagen, ihre Städte zum Theil überwunden, andere zerstört, andere, so viele ihrer namentlich in Juda und Joseph genannt werden, wirklich auf die Dauer erobert, damit ist aber nicht gesagt, dass nicht mehre Städte und Gebiete noch unerobert geblieben seien. Wären z. B. Bätléchem und Bätschémesch wirklich schon im Besitz des St. Juda gewesen, dann wäre es unbegreiflich, dass sie im Kataloge seiner Städte fehlen. Dass Bätél zwar an Benjamin fiel, aber nicht von ihm erobert wurde, sahen wir gleichfalls (S. 653.). Auch die nachmaligen Philisterstädte und Gebiete wurden, wie uns S. 689. wahrscheinlich wurde, noch nicht eingenommen, wenigstens, wenn auch der Abschnitt 15, 45—47. wirklich der Grundschrift ursprünglich angehörte, noch nicht ʿAschqalôn. Viele Städte leisteten auch hartnäckigen Widerstand und mussten zum Theil, nachdem sie schon eingenommen waren, in Specialkriegen (vgl. 11, 18.) wieder erobert werden. So z. B. Chebrôn und Debír im Süden, Jos. 10, 36—39., vgl. 15, 13—17. Andere wurden selbst in späterer Zeit noch nicht erobert, z. B. Tháanaq, Megiddo, Dôr 12, 21 f. vergl. Richt. 1, 27 f. Jos. 17, 11. 12. Waren ferner die auf den Hügeln und Höhen gelegenen Städte auch leichter von den Israeliten zu behaupten (daher von solchen im Norden auch einzig Chassor mit Feuer zerstört wurde 11, 13.), so doch schwerer die der Ebene und des platten Landes, die eine zahlreiche Besatzung erforderten 11, 12—14. Geflohene Kenáaniten besetzten gewiss auch manche Stadt im Rücken des Heeres wieder, da dieses sich nicht zu sehr theilen durfte und so viel als

möglich zusammenbleiben musste, um die einzelnen Unternehmungen mit Nachdruck auszuführen. Andere Städte, da die Feldzüge nicht in der ganzen Breite des Landes geführt werden konnten, mussten noch unberührt zur Seite liegen bleiben. Auch der König von Gézer wird nach 10, 33. zwar geschlagen (vgl. 12, 7. 13.), allein nirgends ist erzählt, die Stadt sei erobert und noch weniger, sie sei dauernd i'n Besitz genommen worden, vielmehr blieben die Kenáaniten in Gézer wohnen (16, 10. vgl. Richt. 1, 29.), wie im Gebiete von Menascheh 17, 11—13. und von Jerusalem 15, 63. vgl. Richt. 3, 3. So konnten die übriggebliebenen eigentlichen Kenáaniten im Verhältnisse zum ganzen Volke unbedeutend, ja verschwindend erscheinen, im Verhältniss zu einzelnen Stämmen dagegen mehr Bedeutung haben. Man darf nun aber auch den Umfang der Eroberungen nicht zu geringe anschlagen. Wenn es Richt. 1, 19. heisst: die Israeliten hätten das Gebirgsland inne gehabt, und dann hinzugesetzt wird: sie hätten die Ebene (הָעֵמֶק Jos. 17, 11. 12. Richt. 1, 27. 34.) nicht einnehmen können, so sind die ersten Worte nur im Gegensatz zu der Ebene Esdrelon zu verstehen, wie auch Richt. 1, 33., wo es heisst: dass auch die Daniten von den Kenáaniten auf das Gebirge zurückgedrängt seien, in die Ebene hätten sie nicht hinabsteigen können. In der That scheinen die Israeliten die Ebene Esdrelôn, trotz ihres Sieges über Jabin c. 11., der doch wahrscheinlich seine Herrschaft auch über dieselbe ausdehnte, noch nicht in Besitz genommen zu haben. Ueberhaupt ist Richt. 1, 19. nur von einigen Stämmen Mittelkenáan's und des Nordens die Rede und die Israeliten konnten also bereits an der Meeresküste Eroberungen gemacht haben. Der Beweis fehlt aber dafür, da sich z. B. die mehr als zweifelhafte Stelle Jos. 15, 45—47. nicht benutzen lässt (vgl. S. 689.), um zu erhärten, dass die Israeliten schon damals, wie später (1 Sam. 7, 14., vgl. Richt. 1, 18.), im Besitze der nachmaligen Pentapolis gewesen seien. Vgl. vielmehr 11, 22. Jedenfalls bekämpfte also Josua

mit nachdrücklichem Erfolge nur die Emoriter oder kenáanitischen Höhenbewohner und die Ureinwohner, welche in ihrer Mitte lebten. Alle diese Völkerstämme mussten nach Jes. 17, 9. in wilder Flucht die dichtbewohnten Thäler und die emporragenden Höhen vor den vordringenden Israeliten verlassen [1]). Von den Ureinwohnern blieben auch nach den nördlichen Eroberungen nur noch ʿAnaqiten in Gazza, Gat und Aschdod wohnen, wohin sie von den Gebirgen zurückgedrängt waren; aus dem Süden wurden sie schon früher vertrieben (15, 14.) und auch aus jenen Städten verjagte sie Ephráim 1 Chr. 7, 21., vgl. S. 355 Anm., als die Israeliten sich in den Besitz der nachmaligen Philisterstädte setzten (1 Sam. 7, 14. Richt 1, 18.). Auch die Repháim (17, 15.) und ʿAvvim (13, 3.) wurden ganz verjagt und vertilgt, da von ihnen weiter nicht die Rede ist. In der Ebene Esdrelôn (Jos. 17, 16. Richt. 1, 19, 34.) und in den Niederungen am Meere hielten sich die Kenáaniten mittelst ihrer schreckhaften Kriegsmittel länger (Richt. 1, 27 ff.). Die eigentlichen Kenáaniten am Meere hatten an den festen Städten Bollwerke ihrer Macht, namentlich konnten ausser den Städten jener nachmaligen Pentapolis, auch Tyrus [2]) und Ssidon [3]) (13, 6.) nicht erobert werden. Welchen Widerstand die Israeliten überhaupt überall fanden, ersieht man auch daraus, dass nach 11, 19. die Gibeoniten die einzigen Kenáaniten waren, welche sich dem Josua freiwillig ergaben. Das israelitische Volk suchte sich aber allenthalben unter den Einwohnern festzusetzen und

1) Eine bekannte glaubwürdige Inschrift zu Tigltis in Numidien (nicht Mauritanien) bei Procop. Vandal. 2, 20. erzählt von Kenáaniten, welche, nachdem sie vor dem Räuber Josua nach Aegypten geflüchtet, von dort, wegen Raummangel nach Afrika gegangen seien. Vgl. Winer RWB. I. 723. II. 304. Anm. 4. Gesenius Script. ling. phön. mon. p. 90.

2) Die Erwähnung von מבצר צר 19, 29. lässt sich, wie auch Maurer z. Josua S. 159., Hengstenberg de reb. Tyr. p. 6. gezeigt haben, schon in Josua's Zeit vollkommen begreifen.

3) Joseph. Arch. XV, 4, 1. nennt Tyrus ἐκ προγόνων ἐλευθέρα.

blieb mit ihnen und den Nachbarn in beständiger Fehde, selbst ihnen dienstbar, Gen. 49, 15. Josua vollendete also das Werk, das Moses ihm zu vollenden überlassen hatte, nicht. „Ich werde sie austreiben aus den Kindern Israel's," heisst es bei dem spätern Referenten, nicht allein bei der ersten Vertheilung (13, 6.), sondern auch nach der zweiten (23, 5. 9. 13.) in Beziehung auf einen grossen Theil der Erbloose. Die Besiegung der Kenáaniten war eine allmälige bis auf David und auch damals blieben, wie wir sahen, noch Jebusiten auf Ssijjon wohnen. Um den zögernden Erfolg zu rechtfertigen, lassen die späteren Berichterstatter des Pentateuchs Ex. 23, 30., vgl. Dt. 7, 22. schon den Moses gebieten: die Einwohner Kenáan's sollten erst nach und nach vertrieben werden, damit das Land nicht verwildere und für die Israeliten unbewohnbar werde. Andrerseits lässt der Ergänzer Ex. 23, 28. vgl. Dt. 7, 20. Weish. 12, 8. von Gott, um das Werk dem Josua zu erleichtern, verheissen: er wolle Hornisse [1]) vor Israel hersenden, d. h. bildlich: Feinde, welche die Landeseinwohner vor ihm hertreiben würden und nach Jos. 24, 12. war dies geschehen, denn die Hornisse werden auf ʿOg und Sichôn bezogen. Durch den zögernden Erfolg wird das Feldherrntalent Josua's aber keineswegs in Schatten gestellt. Er musste die Masse, die gewiss nicht länger zusammenzuhalten war, in ihre Erbsitze entlassen (Jos. 24, 28. Richt. 2, 6.) und den einzelnen Stämmen die Eroberung und Reinigung ihres Stammlandes anheimstellen. Dies war auch um so gerathener, als die eingeschreckten Kenáaniten sich fortan dem Volke nicht mehr in Masse entgegengestellt, sondern auf ihre festen Städte beschränkt zu haben scheinen. So kam es also nur auf Ausdauer und fortgesetzten Kampf der einzelnen Streithaufen an, um allmälig den Sieg zu erringen. Zudem hielten sich die

1) צִרְעָה. Vgl. S. 171 f. Auch sonst sind die schädlichen stechenden Geschöpfe, wie Fliegen, oder vielmehr Bremsen, und Wespen, Bilder von kriegerischen Feinden. Deut. 1, 44. Jes. 7, 18. Ps. 118, 12.

Kénáaniten, namentlich die hart an der Küste in ihren festen Städten wohnenden, wohl meistentheils auf den Handel eingeschränkt und die Israeliten bemächtigten sich ihrer Aecker, so dass Josua, in dem vorläufig beruhigten Lande (22, 4. 23, 1. 4. 24, 31.), hoffen durfte, das auf Ackerbau begründete mosaische Gemeindeleben verwirklicht zu sehen, obwohl er das ganze Land noch nicht erobert hatte. Nach frommer Anschauung fand nun auch die Verheissung an die Patriarchen Gen. 17. ihre Erfüllung, vgl. Jos. 21, 41—43., daher denn auch die alte Grundschrift, welche eben die Erfüllung jener Verheissung nachweisen will, mit dem Tode Josua's abschliessen kann. Im Pentateuch wird Alles, was Josua ausgeführt, wie durch Moses bereits vorbereitet dargestellt und vom theokratischen Standpunkte aus wird im B. Josua selbst das ganze Werk Josua's überall aus dem göttlichen Willen abgeleitet und auf Jahve's Befehl zurückgeführt. Aus demselben Gesichtspunkt fasste schon ein älterer Dichter in dem Liede Jos. 10. Josua's Wirksamkeit auf und so betrachten auch andere Dichter diesen Zeitraum der Geschichte. So der Dichter von Ps. 44, 2 f., wenn er Jahve als den Geber der Siege (Jos. 10, 14. 42. 23, 3.) seines Volkes preist:

Du, eigener Hand, Völker triebst du aus
Und pflanztest sie,
Schädigtest Nationen
Und breitetest sie aus,
Denn nicht durch ihr Schwert erbten sie das Land
Und ihr Arm nicht half ihnen,
Sondern deine Rechte und dein Arm
Und Licht deines Angesichts,
Denn gewogen warst du ihnen.

Der Dichter Ps. 68, 12 f. aber, welcher schildert, wie die dauernde Ansiedelung in Kenáan erst durch wiederholte Siege über den Feind unter Josua bis David gelungen sei, hebt an:

Der Herr giebt Kunde,
Siegesbotinnen vom Heer gross.
Könige der Heere flüchten, flüchten

Und die Hausfrau theilet Beute.
Ob ihr wohl liegen wollt zwischen den Pferchen,
Flügel der Taube, bedeckt mit Silber,
Und ihr Gefieder mit grünem Glanz von Gold!
Wenn zerstreut der Allmächtige Könige daselbst,
Schneit es am Ssalmon. (? S. 38.)

Allerdings war dieser Krieg ein „Krieg Jahve's“ [1], d. h. ein heiliger Krieg, insofern Israel der Träger des höheren Principes war und sein Volksleben in dem gereinigten Lande verwirklicht werden sollte. War der Kampf aber auch nicht ein eigentlicher Religionskrieg, denn solche Religionskriege begannen erst unter Antiochus Epiphanes [2]), so soll er doch nach dem Verf. im B. Jos. zur Ehre Jahve's ein eigentlicher Vernichtungskrieg gewesen sein, wie aus der häufigen Anwendung des Bannes (חֵרֶם) erhellt, denn Josua gebietet überall seine Anwendung und somit die Ausrottung der Kenáaniter (VI. VIII. IX. XI. XXIII.) und Gibeôn blieb nur deshalb verschont, weil Israel sich überlisten liess. Im geschichtlichen Conflicte mit den Kenáaniten erhielt der Bann eine Form und Beziehung, die er im alten Gesetze noch nicht hat, da dieses den Bann noch gar nicht in Beziehung auf Götzendienst oder Götzendienerei setzt (Lev. 27, 29 f. vgl. S. 602 i. A.). Das spätere Gesetz folgte aber den geschichtlichen Ergebnissen seit Josua's Zeit nach und setzte den Chérem nun in eine gesetzliche Beziehung zu dem Absonderungssystem (S. 482. 530.). Wie dies spätere Gesetz überhaupt entschiedener gegen den Götzendienst gerichtet ist (S. 482 f.) und das Gericht über die Kenáaniten gebietet (S. 492 f.), und wie der Ergänzer schon in der Urzeit den Fluch über Kenàan aussprechen lässt (Gen. 9, 25.), so wurde auch die barbarische Natursitte des

1) Num. 23, 14. vgl. 1 Sam, 25. 28. Darum heissen die Streiter Jahve's, die gleichsam einen heiligen Krieg führen, auch Geweihte (מְקֻדָּשִׁים) Gottes. Vgl. S. 602. 618.

2) Ps. 44, 22. 60, 6. 69, 8. Dies muss in der Geschichte der Makkababäer weiter verdeutlicht werden.

Bannes, der auf dem Standpunkte des alten Gesetzes (Lev. 27, 29.) wohl nur dann an Menschen vollzogen werden konnte, wenn sie gerichtlich verurtheilt waren, (S. 529.), von dem spätern Gesetz in Beziehung auf die Kenáaniter aus der Schuld dieser Völker abgeleitet, so dass der Chérem von dem Vorwurfe des verbotenen Menschenopfers (Dt. 12, 31.) frei blieb. Daher gebietet Gott schon bei'm Ergänzer Gen. 15, 16. (S. 243.): wenn die Missethat der Emoriter voll sei, dann solle Israel in das Recht des Besitzes eintreten und sie wegen ihrer heidnischen Gräuel mit Vernichtung belegen [1]), und auch der Deuteronomiker Jos. 11, 20. erklärt: weil Gott ihr Herz verhärtete und sie sich den Israeliten nicht freiwillig ergaben, sondern sich (Gibeôn ausgenommen) zum Kriege entschlossen, deshalb bereiteten sie sich selbst den Untergang. Dass aber dieser zerstörende Eifer, welcher Israel gegen die Kenáaniter beseelte, noch zur Zeit des Kampfes unter Josua kein vom Gesetze ausdrücklich gebotener und das Volk in diesem Vernichtungskriege noch nicht von einem gesetzlichen Bewusstsein beseelt war, ersieht man auch daraus, dass die Grundschrift, welche von der spätern Beziehung des Bannes auch im Gesetze des Pentateuch's nichts weiss, im B. Josua noch ganz unbefangen erzählt, man habe die Kenáaniten dienstbar gemacht (c. 17, 12. 13. 16, 10. vergl. Richt. 1, 33. 35.). Hieraus erhellt, dass der Gegensatz zu den Kenáaniten bei weitem nicht ein so entschiedener und durchgreifender war, als die spätere Sage voraussetzt, und dass auch Umstände vorwalten konnten, welche eine mildere Stimmung, die aber nach dem Sinne des späteren Gesetzes durchaus verboten war, rechtfertigen konnten.

Durch Josua's Ansehen unter den Stämmen und durch seine Einsicht, wie auch durch persönliches Be-

1) Ueber Lev. 20, 22–24., wo dieser Grundsatz sich schon in der Grundschrift findet, vgl. S. 493.

dürfniss, wurde das Volk während der Eroberung des Landes, so viel als möglich, vereinigt und zusammengehalten. Das Hauptlager zu Gilgal, dann zu Schiloh, blieb der Vereinigungspunkt des Volkes. Bei den Hauptfeldzügen war die ganze Volksmasse versammelt, bei der Eroberung von ʿAi, 8, 1., bei der Besiegung der fünf verbündeten Könige des Süden's (10, 15. 21. 24. 29 f.), so wie der Könige des Nordens (11, 7.). Das in ein Ganzes vereinigte Bundesheer ordnete sich dann auch wohl Einem Stamme unter, und zwar dem zu der Zeit mächtigsten, dem St. Juda, wie nach Josua's Zeit: Richt. 1, 1. 2. c. 20. vgl. v. 18. Allein im Ganzen und Grossen hatte doch jeder St. sein eigenes Interesse, um welches sich die anderen Stämme nicht kümmerten. Namentlich musste dies der Fall sein, als das Volk in seine Erbloose entlassen war, doch auch schon früher scheinen sich die Stämme bei der weitern Eroberung und theilweise auch wohl Wiedereroberung der ihnen angewiesenen Landesgrenzen nicht wechselseitig unterstützt zu haben, wie man aus Jos. 17, 14—18. 19, 47., vgl. Richt. 18. schliessen darf. Jedem Stamm wurde es also überlassen, sein Gebiet vollends in Besitz zu nehmen. Richt. 2, 6. Von der Beihülfe der drittehalb ostjordanischen Stämme, welche, nach der Aussage der geschichtlichen Abschnitte im B. Josua (22, 3.) ihren Brüdern kräftig beistanden und dann von Josua entlassen wurden, erfahren wir nach dem Vorgange c. 4., vgl. 6, 8. 9. 13. nichts weiter. So eroberte also jeder Stamm von dem ihm zugefallenen Erbtheil so viel als er konnte, wenn nicht Josua selbst fand, dass er genug erobert hatte.

Vor seinem Tode hielt Josua, wie Jos. 23. und 24. berichten, noch zwei Nationalversammlungen in den beiden mächtigsten und einflussreichsten Stämmen Juda und Ephráim, zu Schiloh und Sikhem. Nach der Weise des Deuteronomiker's im Pentateuch, der das Volk durch Moses noch kurz vor seinem Tode in Reden zur Hal-

tung des Gesetzes ermahnen lässt, hält nach demselben Verfasser auch Josua an jenen beiden Landtagen zwei, dem Inhalte nach verschiedene Reden [1]), worin der Verfasser seinem eigenen Zeitalter ein mahnendes Vorbild vorhält. Die erste Rede (c. 23.) [2]) soll zu Schiloh gehalten sein, wie daraus ersichtlich ist, dass die Oertlichkeit stillschweigend vorausgesetzt wird. Die andere aber (c. 24.) erfolgt zu Sikhem, wo die Gemeinde (nach v. 1.) „sich vor Gott aufstellte." Da nun die Stiftshütte auch nach Josua's Tode in Schiloh blieb (1 Sam. 3, 21. 4, 3.), so erklärt sich der Ausdruck entweder dadurch, dass bei solchen Nationalversammlungen auch ein Gericht, worin man der Gottheit selbst nahte (S. 522.), gehalten zu werden pflegte; oder man hat an die Bundeslade zu denken, welche auch nach einer andern Sage, 8, 33., in die Nähe von Sikhem gebracht sein soll; oder endlich: der Ausdruck wurde unwillkürlich mit Rücksicht auf die spätere Zeit gewählt, als zu Sikhem ein Heiligthum war (v. 26.). In der ersten Rede warnt Josua blos vor Abfall, in der zweiten kommt er zur wirklichen Erneuerung des Bundes (v. 25.) und der Deuteronomiker lässt, nach seiner Weise, den Josua sogar eine Urkunde darüber aufsetzen. Auch die dem Deuteronomiker eigenthümliche Idee einer Bundeserneuerung erweiset diese Rede als eine spätere. Josua soll unter einer Eiche in Sikhem auch zu gleicher Zeit ein Steindenkmal errichtet haben, zum Zeug-

1) Nach Maurer und Studer soll Richt. 2, 6 f. ursprünglich mit Jos. c. 23. zusammenhangen und es müsse dort angeschlossen werden, da c. 24. des B. Josua nur eine spätere Umarbeitung der c. 23. vorliegenden Abschiedsrede sei. Allein beide Capp. gehören gewiss einem und demselben Verfasser und zwar dem des B. Josua nach Sprachfarbe und Charakter an; beide sind auch ihrem Inhalt nach verschieden und c. 23. gehörte keiner älteren Quelle an.

2) Das Stück Richt. 2, 2—5. ist sichtlich durch die Lesung von Jos. 13, 12. 13. veranlasst.

nisse des Bundes, den das Volk mit Jahve geschlossen und beschworen hatte, denn der Verf. des B. Josua stellt die Verpflichtung, Jahve allein zu dienen, als einen Bundesbeschluss (24, 25.) dar, wie es Ex. 19. und 34. beim Ergänzer geschieht (S. 462.). Auch dieser Erzählung liegt, wie der ähnlichen c. 8., ohne Zweifel eine Tradition von der Heiligkeit Sikhem's und seiner Umgegend in der Vorzeit zum Grunde, doch mag sie mehr geschichtlichen Gehalt haben als jene. Jedenfalls befand sich zu Sikhem eine Eiche, worunter ein Steindenkmal, das die Sage auf Josua zurückführte. Später stand nach v. 26. daselbst auch ein Heiligthum Jahve's (מקדש י״י). Dass das Steindenkmal eigentlich einen heidnischen Ursprung gehabt habe, und die Israeliten, darum wissend, es sich nur angeeignet hätten, ist nirgend angedeutet. Die Unbefangenheit, mit welcher die Patriarchen an den Cultusstätten der Landeseinwohner anbeteten und opferten (S. 257 f.), lässt sich zu Josua's Zeit nicht voraussetzen. Ein Denkmal (wahrscheinlich ist der „grosse Stein“ s. v. a. ein Altar oder eine Massebah Jes. 19, 19. Ex. 17, 15. vgl. 24, 4.) konnte Josua aber zu Sikhem eben so gut setzen, wie Moses nach der Schlacht gegen ʿAmáleq Ex. 17., wenn gleich die Jos. 24, erzählte Veranlassung, nämlich die Bunderneuerung, der eigenthümlichen Vorstellung des Deuteronomiker's anheimfällt. Mit dieser Eiche hat man den Richt. 9, 6. genannten אֵלוֹן מֻצָּב, woran die Königswahl des Abimelek vorgenommen wird, combiniren wollen und gemeint מֻצָּב sei s. v. a. מַצֵּבָה, wobei dann Ex. 24, 4. zu vergleichen wäre. Allerdings knüpfen sich solche Sagen der Vorzeit an heilige Bäume, die wir in der Richterzeit wiederfinden (S. 322. 256.), allein es ist doch wahrscheinlicher, dass מֻצָּב (eigentl. Aufgeführtes, Aufgerichtetes) auch Richt. a. a. O.,

1) So Studer zu Richt. a. a. O.

wie sonst, in militärischer Bedeutung stehe, Jes. 29, 3. auch Zekh. 9. 8., wo zu lesen (מַצָּבָה) und die Eiche also von einem dort aufgestellten militärischen Posten den Namen führte.

Josua entliess das Volk in seine Erbloose (24, 28. vgl. Richt. 2, 6.)[1]). Er starb 110 Jahre alt und sein Begräbniss war in Thimnath-Serach, das ihm als Erbtheil zugesprochen war. Zugleich wurden Joseph's Gebeine, die man aus Aegypten mitgeführt, im Erbbegräbniss seiner Väter niedergelegt. So gedenkt der Deuteronomiker, nach seiner Weise Sachlichzusammengehörendes zusammenfassend, da wo er von dem Tode und dem Begräbniss Josua's spricht, auch der Gebeine Joseph's.[2]) Schon früher, vor dem Josua, war der Hohepriester Elazar gestorben 24, 33.[3]) Sein Sohn Phin-

1) V. 28—31. sind benutzt in Richt. 2, 6—9. Ganz willkürlich hat man behauptet: v. 29—33. gehörten nicht mehr zum Buch Josua; die bekannte Angabe des Thalmud in bab. bath: Jos. c. 24, 29—32. rühre von Elazar her und v. 33. von Phinchas, ist ein blosser leerer Nothbehelf, um der vermeintlichen Abfassung des übrigen Buches Josua willen. Obwohl dem ganzen Schluss des B. Josua v. 28—33. Notizen aus der Grundschrift unterliegen mögen (vgl. die folg. Anm.), so gehört er doch in gegenwärtiger Gestalt dem Deuteronomiker an. V. 28. hängt noch mit der vorigen Erzählung des Deuteronomikers zusammen, und dass v. 31. auf denselben zurückzuführen sei, ergiebt sich schon aus dem Sprachgebrauche האריך ימים Dt. 4, 26. 40, 5. (16.) 30. 6, 2. 11, 9. 17, 20. 22, 7. 25, 45. 30, 18. 32, 47. und מעשה יהוה Deut. 3, 24. 11, 3. 7.

2) Gewiss erzählte die Grundschrift schon vom Tode Josua's, auch die Notiz von der Beerdigung der Gebeine Josephs v. 32. gehört ursprünglich schon wegen der Rückbeziehung auf Gen. 50, 24. 48, 22. u. c. 33. wohl ihr an, wenn der Ergänzer auch Ex. 13, 19. den Moses die Gebeine Joseph's aus Aegypten mit sich führen lässt.

3) Wenn auch nicht deutlich 22, 13. 31. 32., so erscheint Phinchas v. 30. doch sicher schon als der Hohepriester (הַכֹּהֵן). Wir haben, wie auch im Verfolge noch mehr erhellen wird, keine Ursache, dort eine Begebenheit aus der Zeit nach Jesua vorauszusetzen und dass Phinchas' Vater Elazar erst nach Josua gestor-

chas war ihm im Amte gefolgt, dem nach der Sage Num. 25, 13 f., für den Eifer, den er in Bekämpfung der Abgötterei zur Ehre Jahve's bewiesen hatte, in seinen Nachkommen das Hohepriesterthum für ewige Zeiten zugesagt sein soll. Vgl. S. 473. Phinchas, der auch nach Josua's Tode als Hoherpriester erscheint (Richt. c. 20.), hat nach der Sage ein sehr hohes Alter erreicht, da er auch zu Mose's Zeit bereits als ein erwachsener Mann handelt.

Die Verfassnng des Volks war der Vorschrift und der Verwirklichung nach zu Josua's Zeit keine andere, als sie unter Moses gewesen war. S. 515 ff. Die Gesammtheit des Volkes, als die Gemeinde, wurde repräsentirt durch die Stammfürsten und Familienältesten. In der Weise der spätern Gesetzgebung im Pentateuch war aber auch nach dem Deuteronomiker zu Josua's Zeit die reine Stammherrschaft schon einer andern Form der Aristokratie gewichen und es erscheinen daher in den geschichtlichen Abschnitten des B. Josua auch schon die Schophetim und Schoterim, die sich bei jeder Gelegenheit thätig zeigen (7, 6. 8, 33. 23, 2. 24, 1.), die nicht durch Geburt, sondern durch freies Zutrauen und persönliches Ansehen zu ihrer Würde berufen waren (S. 374. 515.). Die Beschlüsse jener Stammhäupter und des Oberfeldherrn Josua einerseits, so wie andrerseits des Hohenpriesters in Verbindung mit jenen, hatten für das Ganze **bindende** Kraft. Die Versammlung der Fürsten schloss ohne Mitwirkung der Gemeinde ein Bündniss mit den Gibeoniten Jos. 9, 15., sie theilen die Erbloose aus 19, 51., prüften die besondern Ansprüche einzelner auf Landbesitz und entschieden darüber (17, 4. 21, 4.). Auch c. 22, 13 f. handelt die Masse des Volkes nicht mit den Obersten der Gemeinde

ben sei, ist ein sehr verbreiteter, aber grober Irrthum, da 24, 33. deutlich gesagt ist: „**Und Elazar war gestorben**", nicht: „**dann starb Elazar**" (das wäre וימת אלעזר).

in Gemeinschaft und es kommt nicht auf seine Einwilligung an, wie nach der Zeit Josua's (Richt. 20, 8. 21, 5.) [1]). Zuweilen wird zwar die Autorität Josua's allein anerkannt (9, 6. 8. 15. 14, 6. 7, 14.), doch ist es seine und der Fürsten Pflicht, ehe sie einen Beschluss fassen, Jahve durch Vermittelung des Hohenpriester's zu befragen 9, 14., wie auch schon in der Grundschrift dem Josua geboten war, über alles Wichtige den Hohenpriester zu befragen, wodurch er ihm untergeordnet wird. Dass Josua jederzeit im Einverständnisse mit ihm gehandelt habe, wie Moses S. 472 f., wird durch die Fälle, wo er selbstständig zu handeln scheint [2]), nicht widerlegt. Der Hohepriester tritt neben Josua überall als die angesehenste Persönlichkeit hervor. Man darf nicht sagen, der spätere Deuteronomiker im B. Josua schliesse mehr den Einfluss des Hohenpriester's aus, weil die Erfahrung gelehrt habe, dass die weltliche Macht mehr als die priesterliche das Volk zu schützen und zu einer Einheit zu verbinden vermochte. Dies trifft am wenigsten bei'm Deuteronomiker zu, dessen Gesetzgebung grade dahin zielt, die Macht und das Ansehen der Priesterschaft zu befestigen (S. 523. 527.), der auch im B. Josua seine Vorliebe für dieselbe deutlich an den Tag legt (c. 6.) und den Stamm Levi durch den ehrenden Namen Priester-Leviten als den Priesterstamm schlechthin bezeichnet (S. 471 f.). Trotz dem Allen war aber doch eine geordnete

1) Studer z. B. d. Richt. S. 461. irrt, wenn er annimmt, die ganze Volksgemeinde habe Jos. 22. in Gemeinschaft mit ihren Volksrepräsentanten gehandelt. Der daraus gezogene Schluss, c. 22. gehöre also auch in die Zeit nach Josua, erweist sich somit als unbegründet. Auch daraus, dass Phinchas v. 30. als Hoherpriester erscheint, ist, wie wir sahen, kein Grund dafür zu entnehmen.

2) Vgl. einen ähnlichen Fall S. 398 Anm.

Verfassung und eine ruhige Entwickelung auf dem Grunde mosaischer Einrichtungen vor der völligen Eroberung des Landes und Vertreibung der Kenáaniten noch nicht möglich. Vgl. S. 454 f.

Die Tradition der geschichtlichen Bücher setzt zur Zeit Josua's und zunächst nach seinem Tode (Richt. XIX — XXI.) eine politische und kirchliche Einheit voraus. Leider fehlen hierüber bei den Propheten und Dichtern alle weitere Nachrichten. Jene Einheit konnte aber schon durch das gemeinschaftliche Heiligthum und die überall im Lande zerstreuten Leviten bewahrt bleiben. Am Heiligthum, das (wie schon aus der Grundschrift 5, 9. geschlossen werden kann) zuerst in Gilgal (14, 6.), dann in Schiloh (19, 51.), 18, 1. 10. vgl. 1 Sam. 3, 21. 4, 3. Ps. 78, 60. Jer. 7, 12.) stand, fanden Nationalversammlungen statt 19, 51. (vgl. 18, 1. 10.) 21, 1. 2. 22, 12., auch c. 23., wo Schiloh wenigstens vorausgesetzt wird. Auch Sikhem war nach c. 24. Ort einer solchen Nationalversammlung. Doch traten, dem Begriffe von der Gemeinde gemäss, natürlich nur ihre Volksrepräsentanten zusammen und von einer Vereinigung des ganzen Volkes ist nicht die Rede. Dass von jenen Häuptern des Volkes das Bedürfniss der kirchlichen Einheit gefühlt ward, berichtet die Erzählung Josua 22, 11 ff., doch nur nach dem spätern Deuteronomiker. Als nämlich Josua die drittehalb Stämme belobend in ihre Heimath entlassen hatte (22, 1 f.), da errichteten diese nach der Grundschrift v. 1—10. im ostjordanischen Lande [2]), einen grossen schönen Altar zur Schau (למראה v. 10.), d. h. nicht zum Opfer bestimmt,

1) Bleek im Rep. I. 57.

2) Da dies auf dem östlichen Ufer geschah, so giebt שׁם 22, 16. nur im Allgemeinen die Gegend unbestimmt an, wie sich dies genauer aus v. 11. (אל עבר וגו' אל מול וגו') ergiebt.

aber (nach v. 28.) ein Abbild [1]) des Altares im Heiligthum. Der Deuteronomiker setzt dann noch v. 11 f. hinzu: die Gemeinde im Westjordanlande, mit der Absicht ihrer Brüder unbekannt und in der Meinung, diese wollten von der Einheit des gemeinsamen Gottesdienstes abtrünnig werden und zum Götzendienste Anlass geben, habe sich in ihren Repräsentanten am Heiligthume zu Schiloh versammelt, um sie mit Krieg zu überziehen. Zuvor aber schickte sie doch ihre 10 Stammfürsten unter Anführung des eifrigen Jahveverehrer's (Num. 25, 7. 11.), des Hohenpriester's Phinchas, aus ihrer Mitte ab, um die Gileaditen noch vor Ausbruch von Thätlichkeiten über ihre Handlung zur Rede zu stellen. Diese räumten in ihrer Antwort den Verdacht eines Abfalls hinweg, da nur solche besondere Altäre verboten waren, auf welche die üblichen Opfer gebracht wurden, nicht aber ein Denkmal zu irgend einem andern Zweck (Ex. 17, 6. Jos. 24. Jes. 19, 19 f.), und sie bekannten, dass der Altar zu keinem Opfer bestimmt sei, sondern nur als ein Denkmal für die Nachwelt dienen und bezeugen solle, wie eng sie mit ihren diesseitigen Brüdern verbunden zu sein wünschten und dass sie ein Recht an gemeinschaftlicher Gottesverehrung hätten. Die westjordanische Gemeinde wurde durch das Versprechen der Gileaditen beruhigt, dass sie das Nationalheiligthum für ihr Heiligthum und als den Ort anerkennten, an welchem sie Gott mit ihren Opfern zu verehren verpflichtet seien.

So die spätere Sage bei'm Deuteronomiker; und nach derselben Tradition äusserte sich auch im

1) תבנית מזבח 22. 28. תבנית ist auch hier Abbild. Ebenbild, wie Ex. 25, 9. 40. 2 Kön. 16, 10., und nicht „Bauwerk" wie Ps. 141, 12., denn es ist eben nicht von dem Altar des Heiligthumes, sondern nur von einem ihm nachgebildeten und an ihn erinnernden die Rede.

ganzen Volke damals, als alle Kräfte desselben auf das eine Werk der Eroberung gerichtet waren, die Neigung zum Naturdienste nicht, Jos. 23, 8. 24, 10., und Richt. 2, 7. heisst es: „Es diente das Volk dem Jahve alle Tage Josua's und alle Tage der Aeltesten, die lange lebten nach Josua, die gesehen hatten das grosse Werk Jahve's, welches er vollführt hatte an Israel.“ Man würde aber die Entwickelung der Geschichte durchaus verkennen, wenn man das damalige Volk schon für den wirklichen Träger und Vollstrecker des (schon geschriebenen!) Gesetzes halten wollte, wie es der Deuteronomiker Jos. 1. 23, 6. c. 24. darstellt. Auch der Vernichtungskrieg gegen die Kenáaniten wurde nicht aus einem gesetzlichen Bewusstsein, im bewussten, heftigen Gegensatz gegen den Naturdienst geführt, — denn die Gesetze, die das Gericht über die Kenáaniten gebieten, wurden von uns als solche erkannt, welche erst aus geschichtlichen Ergebnissen und Erfahrungen abgeleitet sind — sondern er ward durch die Nothwendigkeit, eine Heimath zu finden, geboten und sein zerstörender Charakter beruht in der barbarischen Sitte der Kriegsführung jener Zeiten. Ein Anfang mit den mosaischen Institutionen kann allerdings gemacht sein und das Volk sich zur Vollziehung der Beschneidung und Feier eines Passa vereinigt haben, allein dass es, durchdrungen von der Erhabenheit des Gesetzes, zu Bundeserneuerungen zusammengetreten sei, wie c. 8. und 24. berichten, ermangelt, wie wir sahen, des historischen Beweises, erweiset sich auch in der angeblichen Form als unmöglich, da das zweite, späte Gesetz dabei vorausgesetzt wird. Einzelne Helden treten beim Deuteronom. als ächttheokratische Helden hervor, so Josua, Kaleb (14, 6 f.), Phinchas (c. 22.), doch das Wesen des allgemeinen Volksgeistes war jedenfalls noch ein Unfertiges und das allgemeine Volksleben wurde erst unvollständig begründet. Die Schuld ist indess weder dem Josua, noch dem Volke

beizumessen. Schon in dem Wesen des Gesetzes selbst lag es, dass es nie den vollständigen Abdruck seines Willen's gewann und seine eigentliche Durchführung immer in die Zukunft verschob. Es scheiterte aber auch an der Mannigfaltigkeit äusserlicher gegebener Umstände. Die Generation, welche Josua über den Jordan führte, entsprach noch keineswegs der Forderung des Gesetzgebers (S. 440.), auch waren die Stämme nicht rein und unvermischt, sondern wie in der Urzeit (S. 319. 335.), so hatten sich auch seit dem Auszuge aus Aegypten verwandte Stämme ihnen angeschlossen (S. 427.). Endlich lagen alle Bedingungen zu einer Vereinzelung der Stämme und einer dem israelitischen Gemeindeleben so nachtheiligen Verbindung mit den Landeseinwohnern in den Zuständen, in welchen das Volk gegen das Lebensende Josua's sich befand. Namentlich musste die Lage vieler noch uneroberter Städte der Heiden mitten in Israel viel zu dieser Vermischung mit den Kenáaniten beitragen, gegen welche das Volk in früherer Zeit eine tiefe und entschiedene Abneigung gehegt hatte. Vgl. S. 320. Kein Land konnte aber auch weniger geeignet sein, dem mosaischen Gemeindeleben leichten Eingang und dauernden Besitz zu gewähren, als Kenáan. Jenes verlangt friedliche Zustände und ruhige Entwickelung; alles dieses war den Israeliten jedoch auf dem bewegten, auf den Verkehr mit dem Auslande angewiesenen und fremden Einflüssen jederzeit zugänglichen, Küstenstrich versagt. Allein sollte das hebräische religiöse Princip im Kampfe mit seinem Gegensatze sich vollenden, so konnte andrerseits die gesetzliche Gemeinde nirgends anders als auf den Boden Kenáan's gestellt werden. Nirgends konnte der Gegensatz der natürlichen Anschauung ausserhalb der Gemeinde so geflohen und bekämpft werden, als in Kenáan. Dort sollte Israel, was im Gesetze an sich geschehen ist, die geschichtliche Vorstufe dessel-

ben, die natürliche Anschauung, überwinden. Wie das Gesetz, als der Anfang der hebräischen Volksexistenz betrachtet, erst in der folgenden Zeit allmälig zur Ausführung kam, so wurde eben das reinere Gottesbewusstsein in der Zeit der Noth und der Unterdrückung durch fremde Völker geweckt.

Gedruckt bei E. J. Dalkowski
in Königsberg in Pr.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 4. Zeile 22. st. durchströmt l. umströmt.
- 43. und 45. sind nun die Angaben nach Symond's genaueren trigonometrischen Messungen zu bestimmen.
- 61. Man vgl. noch גֹּבַי Am. 7, 1.
- 66. Anm. 2. זָב vom Saamenflusse der Männer (זוֹב gonorrhoea benigna) kommt allerdings schon Lev. 15, 2. vor, wie זָבָה ebd. v. 19. vom Blutflusse der Weiber. Von der Gonorrhoea violenta ist dort nicht die Rede.
- 68. Man glaubte, dass durch einen Beischlaf, wie der Lev. 18, 19. genannte, vgl. 20, 18. Ez. 18, 6., Aussätzige gezeugt würden. Hieronym. zu Ez. a. a. O. sagt: dicuntur leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nasci.
- 102. Zeile 24. streiche: von denen. Man vgl. S. 223.
- 155. Man vergl. noch חֲרִצֵי חָלָב Schnitten von weichem Käse, 1 Sam. 17, 18.
- 184 f. ist aus einem Versehen: der Bewohner der Ebene, der פְּרִזִּי Plattländer, welcher zu den Kenáaniten im weitern Sinne gehört, ausgelassen worden. Vgl. S. 668. 677. und Tuch zur Gen. S. 301.
- 214. Zeile 15. streiche man die Worte: wo ʿEber dichterisch für Kenáan steht. Vgl. S. 596.
- 275. - 24. lies 18 st. 28.
- 278. - 6. von unten lies: Schon Am. 4, 11. und Jes. 1, 9 f. schränken.
- 283. - 30. lies Chebrôn st. Gibeon.
- 375. - 20. l. ägyptische st. griechische.
- 423. - 8. l. zu einer Zeit, als eine.
- 441. - 21. l. Moses' Geschichte.
- 444. - 10. l. syr. ܦܰܠܓܳܐ
- 501. Die strenge Vergeltungslehre spricht sich auch Ex. 26, 3 f. Ex. 23, 22 f. aus, auch Dt. 28,, welches Stück Nachahmung von Lev. 26. ist. Vgl. z. B. v. 16. mit Dt. 28, 22.
- 581. Zeile 21. l. in dem st. in der.
- 618. - 13. l. Josua st. Jahve.

Kleinere Buchstabenfehler sind hie und da zu berichtigen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lengerke, Cäsar <<von>>,

Kenáan Volks- und Religionsgeschichte Israel's

Bd.: 1

Königsberg 1844

Bamberg, Staatsbibliothek -- H.isr.o.3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11686991-2